گزاره‌ها

شرح فارسی کتاب مختصر المعانی

جلد اول

نوشته
حسن عرفان



مؤسسهٔ انتشارات هجرت

کرانه‌ها

شرح فارسی: کتاب مختصرالمعانی

نـــوشتـــه: حسن عرفان



مؤسسه انتشارات هجرت

عرفان، حسن، ۱۳۳۶ ـ شارح.
کرانه‌ها: شرح فارسی کتاب مختصر المعانی [تفتازانی]
نوشتهٔ حسن عرفان. قم: هجرت، ۱۳۷۵.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان روی جلد: کرانه‌ها: شرح فارسی مختصر المعانی تفتازانی این کتاب شرحی است بر مختصر المعانی تفتازانی که خود شرحی است بر تلخیص المفتاح خطیب قزوینی که آن نیز تلخیص بر مفتاح العلوم سکاکی است.
ISBN 964-5875-19-16
۱. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ ـ ۷۳۹ق. تلخیص المفتاح ـ نقد و تفسیر. ۲. سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر، ۵۵۵ ـ ۶۲۶ق. مفتاح العلوم ـ نقد و تفسیر. ۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ ـ ۷۹۲؟ق. مختصر المعانی ـ نقد و تفسیر. ۴. زبان عربی ـ معانی و بیان. الف. خطیب قزوینی، محمدبن عبدالرحمن، ۶۶۶ ـ ۷۳۹ق. تلخیص المفتاح. شرح. ب. سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر ۵۵۵ ـ ۶۲۶ق. مفتاح العلوم. شرح. ج. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ ـ ۷۹۲؟ق. مختصر المعانی. شرح. د. عنوان. هـ عنوان: مفتاح العلوم. شرح. و. عنوان: تلخیص المفتاح. شرح. ز. عنوان: مختصر المعانی. شرح.
۸۰۸۳۶۴ت ۶خ / ۲۰۲۸ PJA ۸۰۸/۰۴۹۲۷
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۲۹۶-۷۵م



مؤسسهٔ انتشارات هجرت
نشانی: قم. خیابان معلم ـ کوچهٔ شمارهٔ ۶ ـ پلاک ۱۰۰
صندوق پستی / ۱۹۳ تلفن / ۷۷۴۲۴۵۹ فاکس / ۷۷۴۰۸۷۷



کرانه‌ها / شرح فارسی کتاب مختصر المعانی / جلد اول
تألیف / حسن عرفان
ناشر / مؤسسهٔ انتشارات هجرت
چاپ ششم / تابستان ۱۳۸۹
چاپخانه / سرور
تیراژ / ۱۰۰۰ نسخه

شابک ـ ۰ ـ ۱۱ ـ ۵۸۷۵ ـ ۹۶۴ (دوره ۳ جلدی)
شابک اختصاصی ۱۶ ـ ۱۹ ـ ۵۸۷۵ ـ ۹۶۴

تقدیم به آنان که شکوه بی‌کرانشان، کرانه را فرا گرفته.

به محسنین ساجد و ساجدان محسن

و تقدیم به میراث‌دار تبار نور:

حجةالاسلام سید محسن سجادی

فهرست مطالب

مقدمهٔ حضرت آية اللّه سيّد محمود هاشمى (دام عزّه) سرپرست دائرة المعارف فقه شيعه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين.والصلوة والسلام على محمدو آله الطيبين الطاهرين.

وبعد: فانّ جناب الفاضل الالمعى، **حجةالاسلام«الشيخ حسن عرفان»** - حفظه الله تعالى - ممّن وفقّه اللّه - تعالى - لتحصيل الكمالات العلميّة والعمليّة، وبلوغ مراتب عالية فى التحصيل، واتقان العلوم المتنوّعة التى لايستغنى عنهاالعالم والمحقق الاسلامى فى هذاالعصر؛ خصوصاً فيمايرجع الى علوم البلاغة و الادب العربى. وقدعزم بهذاالصدد على شرح كتاب مختصرالمعانى فى علوم البلاغة، وترجمتهاالى اللغةالفارسيّة.

وكتاب المختصر هو من خيرة المراجع والكتب الدراسيّة لتعليم البلاغة والادب. ولايزال يدرس فى حوزاتنا العلميّة، ضمن مرحلة المقدمات، ورغم وجود بعض الفراغات فى هذاالمنهج، لتدريس علوم الادب والبلاغة، فى حوزاتنا.

والذى نأمل، ان يتطوّرتدريجابمايتناسب المرحلة الراهنة فى تطوّر هذاالفرع من فروع المعرفة، فانّماجادبه يراع هذاالكاتب الالمعى فى شرح وتوضيح قواعد البلاغة التى تعرّض لها«**التفتازانى**» ومقارنتهابنظائرهامن الادب الفارسى، يعتبردراسة جليلة وجديرة لايستغنى عنها طلاب الحوزات العلميّة.

فنسأل اللّه - سبحانه - ان يوفّق العلماء والمحقّقين، للمزيدمن العطاء وخدمة العلم والدّين. وان يتقبّل هذاالجهد المبارك من مولّفناالفاضل، بأحسن قبوله. وان يجزيه عن الحوزات العلمية خيرالجزاء؛ انه قريب مجيب.

قم المقدسه ١٥ / شعبان المعظم محمودالهاشمى

سخن استاد محمّدی خراسانی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدللّه ربّ العالمین. وصلی اللّه علی سیّدنامحمّد وآله اجمعین. ولعنة الله علی اعدائهم، الی یوم الدین.

و امّابعد: قرآن کریم، واخوالقرآن، یعنی نهج البلاغه شریف، واخت القرآن، یعنی صحیفهٔ کاملهٔ سجادیّه، این زبورآل محمّد - صلی الله علیه وآله وسلم - وسایر سخنان دربار معصومین - علیهم السلام -که متّکی بروحی آسمانی است **«وماینطقون عن الهوی ولایستشم من کلامهم الاالحق والهدی»**. حقیقة اقیانوسهای بی کرانه‌ای است که از ابعادگوناگون قابل تأمّل وتعمّق می باشد:

یکی از جنبه های بسیار زیبا وپرجاذبهٔ سخنان نورانی آنان، بعد فصاحت وبلاغت آن است؛که دراین زمینه سخن فراوان است.

ودرفصاحت و بلاغت قرآن همین بس که: قرآن مجید طیّ سه مرحله تحدّی کرده:

یك بارفرموده: اگر تمام جنّ وانس، اوّلین وآخرین دست دردست یکدیگر نهند نخواهند توانست کتابی به مانند این قانون نامهٔ آسمانی بیاورند.

بار دیگرقدری تخفیف داده وفرموده: اگر می توانید ده سوره همانند قرآن بیاورید.

وبار سوّم نهایت درجه فرصت را داده که: اگر می توانید لااقل یك سوره مانند قرآن بیاورید.

لیکن استادان نام ورسخن درعصر قرآن، و در جمیع اعصار، تا دامنهٔ قیامت نتوانسته و نخواهند توانست جمله‌ای به شیوایی و زیبایی جملات این کتاب مقدس بیاورند. وچون عاجز و درمانده ماندند، دست به اسلحه بردند و جنگهای خونین را برپاکردند، که هرکدامش برگ زرّین افتخاری برای مکتب اسلام،ومایهٔ رسوایی بیشتر برای جنگ افروزان شد.

و دربلاغت وفصاحت، و هزاران نکتهٔ باریك تر از موی کنایات و تشبیهات ومجازات و استعاره‌های نهج البلاغه همین بس که: به حق آن را راه ورسم بلاغت نامیده‌اند. و در طول تاریخ، بزرگان سخن به این، افتخار می نمودند که: حافظ بخشی از خطب ویانامه ها ویاکلمات قصار بزرگ استاد بلاغت، یعنی مولی علی - علیه السلام - هستند.

ولذا سخنان آنان برای شنوندگان جاذبه دارد. وسایرفرمایشات معصومین - علیهم السلام - هم بشرح ایضا.

باری: سراسرقرآن ونهج البلاغه مملواز اسرار ورموز، ونکات دقیق ادبی وهنری وعلمی است. ولیکن نکته قابل توجه اینکه: آگهی از این دقایق، برای هرکس میسور نیست؛ مگر آنان که از راهش رفته باشند. و راه وصول به این دنیای پرجاذبه، دانش ارزشمند فصاحت وبلاغت، یعنی علوم ثلاثه **«معانی»**، **«بیان»** و **«بدیع»** است. و تاکسی درمحضر فرزانگان آشنا به راه، شاگردی نکند به مقصد نمی رسد.

وجای بسی تأسف است که: کسانی بایك سلسله اطلاعات عمومی از این علوم، به خود جرئت داده ودست به قلم برده ودست درازی به حریم والای نهج البلاغه می کنند. به این گونه افراد توصیه می شود که: اول تعلّم، بعد تعلیم وکتابت.

باری: دانشمندان بزرگ مکتب اسلام وتشیّع، درطول تاریخ، دروادی فنّ بلاغت، کتابهای ارزشمندی به رشتهٔ تحریر درآورده‌اند که از میان آنها برخی از کتب، زیبائی بیشتری را داراست. و جزو کتب درسی حوزویان عزیز می باشد.

واز آن جمله است دوکتاب ارزشمند **«مطوّل»** و **«مختصرالمعانی»**. وبراین دوکتاب، شروح وحواشی بسیاری نگاشته شده که هرکدام به نوبهٔ خود قدمی بلند درراه رفع معضلات آن برداشته است. شکرالله مساعیهم الجمیلة.

از جملهٔ این شروح، شرح بسیار مبسوطوبدیع برادرگرانقدر و دانشمند بزرگوار و استاد محترم علوم بلاغت در حوزهٔ علمیه قم، جناب آقای **«آقاشیخ حسن عرفان»** - سلمه الله - است؛ که پس از رنج فراوان، وتدریس سالیان متمادی، دست به قلم برده و شرح ارزشمند **«کرانه‌ها»** رابر کتاب مختصرالمعانی تدوین نموده‌اند.

این بنده قسمتهای مختلف بخش اول این شرح را به دقت مطالعه نموده وجدّا استفاده بردم. مزایای فراوانی دراین شرح وجود دارد که آن راازسایر شروح ممتاز می نماید. واگر خوانندهٔ محترم اهل دقّت باشد، این مطلب راتصدیق خواهد فرمود؛ که دراینجا جای شرح وبسط آنها نیست.

وجود اساتید گرانقدری مثل مؤلف محترم **«کرانه‌ها»**، که در دوران غربت این گونه علوم، آستین بالا زده وکمر همّت بسته وبه کنکاشی عظیم و وسیع دست یازیده‌اند، برای حوزه‌های علمیه و دانشگاهها، و طلاّب عزیز ودانشجویان محترم جدّاً مغتنم است.

«کثّرالله امثالهم و جزاهم الله عن الاسلام خیرالجزاء و وفقهم لمرضاته» (آمین).

۱۳۶۹/۱۰/۸ علی محمدی خراسانی

سخن استاد فتوحی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله ربّ العالمین. و الصلاة والسلام علی سیّدنامحمّد و آله الطّاهرین.

شاعری می گوید:

اخـاك اخـاك ان مـن لااخـاله　　　کسـاع الی الهـیجاء بـغیر سـلاح

اشتغال به علوم دینیّه هم بانداشتن مهارت در بیشتر علوم عربیه، - من جمله معانی وبیان همانند رفتن به میدان جنگ است بادست خالی.

قرآن، این دریای بی کران از فصاحت وبلاغت، اسرارو دقایق، و رموز واشارات، بدون تسلط کافی درعلوم بلاغیّه چگونه برای مردم این زمان، به ویژه برای غیر اهل لسان قابِل فهم خواهدبود؟!

«سکاکی» در «مفتاح العلوم» صفحهٔ ۷۰، بعد از تعریف علم معانی وبیان، واشاره به فواید آن دو می گوید:

«وفیماذکرناماینـبه علی ان الواقف علی تمام مراد الحکیم - تعالی و تقدس - مـن کلامه مفتقرالی هذین العلمین کل الافتقار.فالویل،کل الویل لمن تعاطی التفسیروهو فیهما راجل».

گذشته از اینکه درك اعجاز قرآن متوقف است براین علوم بلاغت، فهمیدن اصل معنی ومراد متکلم هم درموارد زیادی از قرآن و نهج البلاغه و سایر فرمایشات معصومین - علیهم السلام - نیاز به این علوم دارد.

متأسفانه کمبو داساتید متخصّص، وکتب مفید دراین فن، وعدم آگاهی طلاب به فواید این علوم، ونبود راهنمایی صالح ودلسوز، وتبلیغ سوء از ناحیهٔ کسانی بی اطلاع و ناوارد، باعث این شده که بیشتر طلاّب دلسرد وبی رغبت گشته و آفتاب این علوم، روبه افول گراید.

چه به جاست کسانی که دراین فن، از قدرت علمی برخوردار، و از ذوق سرشارو علاقهٔ و افربهره مندند کمر همّت بربسته وقدمهایی دراین زمینه بر دارند.

فاضل محترم، دانشمند معظم، برادر عزیز وارجمند جناب آقای «عرفان» - سلمه الله - بعد از اینکه سالیان درازی دراین زمینه زحمت کشیده، تجربه ها دیده ومکـرّر کتـاب معروف «مختصر»، تألیف محقق «تفتازانی» راکه از جملهٔ کتب درسی رسمی حوزه‌ها به

سمارمی رود بادقّت تدریس کرده‌اند، این شرح را به نام«**کرانه‌ها**» برآن کتاب نوشته‌اند. انصافاً شرحی است جامع و گسترده، مفید و پرنفع برای شاگرد واستاد. بنده که قسمتهای مختلفی از مجلّد اول این شرح را مطالعه کردم بسیار لذّت بردم؛ فجزاه الله احسن الجزاء.

این شرح، مضافاً براینکه از قلمی روان، وبیانی شیوابر خورداراست، مشتمل است برجهات عدیده‌ای از مزایا، که موجب بصیرت خواننده است. من جمله، تحقیقاتی دربارهٔ لغات، و ذکر مدارک، از کتب لغت، وشرح حال بزرگانی که درکتاب، اسم آنان به میان آمده. ومهمتر از همه، ذکر امثله وشواهد بسیار زیادی از شعرو نثرفارسی، وتطبیق مطالب برآنها، که این خود بیانگردقّت وتبحّر، ذوق سلیم وزحمات طاقت فرسای ایشان است دراین فنّ. وبرای خواننده بسیار مفید وارزشمنداست.

بنده به نوبهٔ خود تألیف این شرح پرارج را اول به خودایشان، بعد به تمام طالبان علم وادب تبریک می گویم.

قم ۶۹/۷/۲۱ فتوحی

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

روزگارنامهٔ دو نویسندهٔ متن وشرح کتاب مختصر

متن کتاب **«مختصر»**نوشته خطیب قزوینی است.و**«شرح مزجی»**[1] آن، نگاشتهٔ سعدتفتازانی.

دراین کتاب ما با دو نویسنده، رویاروی هستیم: خطیب قزوینی(مصنف) و سعد تفتازانی (شارح).

اکنون نگاه کوتاهی می‌اندازیم به زیست نامه این دو:

زیست نامهٔ خطیب قزوینی(مصنّف)

جلال‌الدین محمد بن عبدالرحمان مشهور به خطیب قزوینی، در سال ٦٦٦ هجری در شهر**«موصل»**[2]به دنیاآمد؛ و درهمان شهر به فراگیری فرهنگ اسلامی پرداخت. هنوز بیست بهار از زندگی‌اش نپائیده بود که عهده‌دار منصبی دولتی در شهر **«ارزروم»**[3] گردید. سپس به دمشق رفت وتلاشهای علمی راپی گرفت.

همزمان با فراگیری دانش به‌کارهای قضایی نیز می‌پرداخت. وخطبه‌های نماز جمعه مسجد دمشق را هم ایراد می‌کرد. از آن هنگام به **«خطیب دمشقی»** شهرت یافت.

یکی از فرمانروایان مصر، خطیب را به مصر دعوت کرد، اودرپی این دعوت، یازده سال درمصر اقامت گزید.آنگاه با درگذشت **«ابن جماعة»** قاضی‌القضات مصر، به جای او نشست، و درکنار مناصب مذهبی و قضایی، پژوهشهای پی‌گیر فرهنگی ادامه می‌داد.

از او در قلمرو علم بلاغت دوکتاب به یادگار مانده است:

---

۱ ـ شرح «مزجی»، شرح آمیخته بامتن است؛ بگونه‌ای که عبارت متن باخط ، یاپرانتز، یادرشت نویسی مشخص گردیده.مانند کتابهای زیرین:

سیوطی، مطول، شرح لمعه، شوارق عبدالرزاق لاهیجی و....

این گونه شرحها درمقابل شرح قولی است؛که درآن سخن مصنف با«قال» وشرح شارح با«اقول» از هم جدامی شود. مانند:انموذج، شرح مطالع، کشف المراد و....

۲ ـ موصل یکی از شهرهای عراق است.

۳ ـ ارزروم یکی از شهرهای ترکیه است.

الف: «**تلخیص المفتاح**»،(متن کتاب مختصر). این کتاب سرآغاز فصل جدیدی در فرهنگ بلاغت شد. کتاب «تلخیص المفتاح» که خلاصه شده قسم سوم «**مفتاح‌العلوم**» بود، توجه دانشمندان ودانش‌پژوهان بسیاری را به سوی خود جلب کرد؛به گونه‌ای که پاره‌ای از دانشمندان برآن حاشیه نگاشتند. وبرخی آنرا به شعر درآوردند.وگروهی دوباره خلاصه‌اش کردند.

برکتاب«تلخیص المفتاح» شرحهای گوناگونی نوشته شده که از آنهاست:

۱ - «**ایضاح**» این کتاب، که نخستین شرح است به قلم خود خطیب بر «**تلخیص**»نگاشته شده.[1]

۲ - «**مواهب الفتّاح فی شرح تلخیص المفتاح**»، نوشته ابن یعقوب مغربی.

۳ - «**عروس الافراح**» (عروس شادی ها) تالیف بهاءالدین سبکی(احمدبن علی بن عبدالکافی).[2]

۴ - شرحی که محمدبن مظفر معروف به خلخالی نگاشته.

۵ - شرحی که زوزنی نوشته.

٦ - شرح سید عبدالله نقره کار.

۷ - «**مطول**»،که شرح بسیارگسترده‌ای است از ملاسعد تفتازانی.

۸ - «**مختصر**»، که شرح دیگری است از ملاسعد، لیکن کوتاه ومختصر.

با اینکه «تلخیص المفتاح» شرح های دیگری نیزدارد، لیکن این دو شرح، گسترش وشهرت جهان گیرپیدا کرده.

ب: «**ایضاح**» این دومین کتاب خطیب در قلمرو بلاغت است.

باکندوکاوهای دیگری برمی آید که خطیب قزوینی نوشته هایی دیگری غیر از این دو کتاب نیز داشته است. مثلا صاحب «قاموس الاعلام» کتاب «**سورالمرخانی من شعرالارجانیّ**» رانوشته خطیب دانسته.

دربخش معانی، از کتاب «**عجائب‌المخلوقات**»نام به میان آمده.[3] این کتاب را

۱ - خطیب درآغاز«**ایضاح**»، آورده:«**و بسطت فیه القول لیکون کالشرح له**».

۲ - درآغاز عروس الافراح آمده: «**لقد احتوی هذاالشرح بحمدالله - تعالی - من المباحث التی من نبات فکری فلم اسبق الیها احد، ومن هبات ذکری فماعثراحد فیماعلمت هی من‌اهل هذاالفن علیها**».

این شرح های سه گانه باحاشیه«**دسوقی**»، درچهارمجلد بنام «**شروح التلخیص**» چاپ شده. .

۳ - صفحه ۹ مختصرهای قدیم وصفحه ۲۰ مختصرهای چاپ جدید وصفحه ۱۷ مختصرهای حاشیه دار.

نیزدسوقی به خطیب قزوینی نسبت داده.[۱]

خطیب قزوینی در فن بدیع، شعر فارسی:

گر نبودی عزم جوزا خدمتش — کس ندیدی درمیان او کمر

را به این شعر عربی برگردانده است:

لولم تکن نية الجوزاء خدمته — لما رايت عليها عقد منتطق[۲]

این برگرداندن شعر فارسی به شعر عربی، هم توان سرودن شعر، وهم تسلط ویژه اورا درادبیات فارسی نشان می‌دهد.

خطیب از شاگردان «اربلی» و «ابوالعباس فاروثی» بود. وبه مکتب شافعی گردن می‌نهاد، وبدان فتوی می‌داد.

وی در سال ۷۳۹ هـ، چهره بربالین خاک نهاد.

---

۱ برخی دراسناد کتاب «عجایب المخلوقات» به خطیب، تردیدکرده‌اند. از کسانی که کتابی به نام «عجایب المخلوقات»نوشته‌اند، یکی «محمدبن عبدالرحیم مازنی قیسی»، دانشمند جغرافی دان قرن ششم است؛ که زادگاهش شهر غرناطه بوده.ودیگری «زکریابن محمدبن محمود قزوینی» (متولد ۶۰۰ هـ. متوفی ۶۸۲ ه) است. این کتاب به دنبال «حیوة الحیوان» دیمیری چاپ شده وشاید دسوقی همین نویسنده راباخطیب اشتباه گرفته است.

۲ ـ به ص ۱۷۴ مختصرهای چاپ جدید و ص ۲۰۰ مختصرهای چاپ قدیم و ص ۴۱۱ مختصرهای حاشیه دار نگاه کنید.

زیست نامهٔ سعد تفتازانی(شارح)

سعدالدین مسعود تفتازانی خراسانی به سال ۷۱۲ در«تفتازان[۱]»به دامن مادر نشست، و با بسرآمدن دوران کودکی به فراگیری فرهنگ اسلامی پرداخت.

استادان وی، دانشمندان کم مانندی بودند، همچون: «محمد بن بویهی»، مشهور به **«قطب‌الدین رازی»**، نویسنده «شرح مطالع» و «شرح شمسیه [۲]» و «شرح حکمة الاشراق». وی از دودمان شیخ صدوق‌است.[۳]

تفتازانی به انگیزه‌های گوناگون درجاهای مختلفی اقامت گزید؛ وهرکدام از نوشته هایش را در دیاری بپایان برد.**«شرح تصریف»** را در **«فریومد»**[۴]، **«شرح شمسیه»** را در **«جام»**[۵]،**«مطول»** را در **«هرات»**[۶]،**«شرح عقاید نسفیه»** را در **«خوارزم»**[۷] و **«مختصر»** را در**«عجدوان»**.[۸]

از بارزترین ویژگیهای تفتازانی که به او شهرتی جهانگیر بخشیده، و او را از قرن هشتم تاکنون از مفاخر فرهنگ اسلامی قرار داده است، دانش اوجمندش درزمینه های گوناگون است.

تفتازانی در کلام، فلسفه، فقه، اصول، منطق، ریاضیات و رشته‌های مختلف ادبی تخصص و توان والائی داشته است.

ملاسعد، شاعری توانمند، شعرشناسی نکته‌یاب، هوشمندی شگفتی آفرین، وپژوهش‌گری ادب گستر بوده. وی قسمتی از شعری راکه‌در وصف «ابوالحسین محمد کرت» سروده درآغاز مطول آورده.

ملاسعد، آگاهیهای گسترده‌ای از ادبیات پارسی داشته. وی در بحث «موازنه علم

---

۱ تفتازان دهی بوده دربخش باجگیران شهرستان قوچان.

...سیّه» را دانشمندان دیگری غیر از قطب الدین رازی نیز شرح کرده‌اند.

۳ ـ قطب الدین محمدبن محمد رازی، شرح برمفتاح سکاکی وشرح برقواعد وکتب دیگری نیز نگاشته. شهید(محمد بن مکی)درباره وی نوشته: **«هذاشیعة انه من ذرّیة الصدوق محمدبن علی بابویه»**.

برای کاوش بیشتر بنگرید به «تاسیس الشیعه»، ص ۱۷۱ وص ۴۰۰. وبه «الذریعه» ج ۳، ص ۳۸۸ و ج ۴، ص ۱۹۸ و ۳۸۸. قطب الدین رازی ازشاگردان علامه حلی است. ودر ذیقعده سال ۷٦٦ یا ۷۷٦ درگذشته.

۴ ـ فریومد را پاره‌ای از محققین،«فرومد» ضبط‌کرده وگفته‌اند: بخشی از تومان سبزواربوده.

۵ ـ سرزمینی درکرانه های نیشابور بوده.

٦ ـ هرات اکنون از شهرهای افغانستان است.

۷ ـ برای آگاهی از خوارزم، بنگرید به معجم البلدان، ج ۲، ص ۳۹۵ و ۳۹٦ و ۳۹۷.

۸ ـ کاوش فراوان کردیم ولی «عجدوان» را در جایی نیافتیم.

بدیع» اشارتی دارد به اشعار«ابوالفرج رومی» و «انوری[۱]». و درمبحث «استعارهٔ فن بیان»
به شعر زیبای «معزی» اشاره می‌کند، که گفته:

آن زلف مشکبار بر آن روی چون بهار
گر کوته است کوتهی از وی عجب مدار
شب دربهار روی کند سوی کوتهی
آن زلف چون شب آمد وآن روی چون بهار[۲]

افزون براینها،وی شرحی برقسم سوم مفتاح العلوم نگاشته و آنراباتمثیل دوگانهٔ عربی وفارسی آراسته؛ که آقای همائی یکی از نسخه های خطی آن رادر اصفهان دیده بودند.

تفتازانی وسید شریف، هردو به دربار تیمور لنگ راه یافتند.تیمور برای شناخت وارزیابی دانش آن دو مباحثاتی را به داوری نعمان‌الدین خوارزمی ترتیب داد. نعمان سید شریف را برتر دانست. تیمور نیز نیاکانش را والاتر وشایسته‌ترخواند.

بلور عمر تفتازانی با سنگ این رویداد شکست و در سال ۷۹۲ هجری زندگی را بدرود گفت.

آرامگاه وی به باور برخی «سرخس»وبه عقیده پاره‌ای از تاریخ نگاران، در «سمرقند» است.

نگاهی به نوشته های تفتازانی.

ازنگاشته های اوست: ۱ ـ مقاصد وشرح آن ۲ ـ ارشاد الهادی (درنحو) ۳ ـ الاصباح ۴ ـ التلویح ۵ ـ الجزرالاصم ۶ ـ حاشیه برکشاف زمخشری ۷ ـ رفع النصوص ۸ ـ رسالة الاکراه ۹ ـ رسالة ارشاد ۱۰ ـ فتاوی حنفیه ۱۱ ـ مفاتح الفقه ۱۲ ـ شرح تنقیح الاصول ۱۳ ـ شرح مفتاح ۱۴ ـ شرح تصریف ۱۵ ـ مطول؛ این کتاب یکی ازگسترده ترین کتابهای بلاغت واز متنهای درسی حوزه هاست. براین کتاب ده‌ها شرح وحاشیه نگاشته شده.ازمیان حاشیه ها، حاشیه «سید شریف جرجانی»،«حاشیه حسن چلبی»

---

۱ ـ نگاه کنید به ص ۲۱۲ مختصرهای چاپ جدید وص ۲۱۲ مختصرهای چاپ قدیم و ص ۴۳۲ مختصرهای حاشیه‌دار.

۲ ـ صفحات ۹۵ فن بیان مختصرهای چاپ جدید و ص ۱۶۹ متخصرهای چاپ قدیم و ۳۵۱ مختصرهای حاشیه‌دار رابکاوید.

وحاشیه «عبدالحکیم سیالکوتی»[1] مکررچاپ شده وشهرتی گسترده دارد.
مطول به قلم «آلتی برمق» به ترکی ترجمه شده.
خطیب شربینی درچهار جزآن رابه نام «مغنی المحتاج» تقریرکرده.مدرس افغانی(ره) نیزدرهفت مجلد، معروف به «مدرّس الافضل»، آن را شرح کرده.
شرح فارسی حقیربرمطول نیز به لطف وخواست خداوند متعال دردسترس دانش پژوهان قرار خواهدگرفت. ۱٦ - مختصر، این کتاب نیز از دیر باز درحوزه‌هامحور درس و بررسی بوده. ۱۷ - «تهذیب المنطق» این نوشته که شایدکوتاهترین نگاشته منطقی باشد ده‌ها بار شرح شده و ده‌ها حاشیه،و ترجمه برآن به زیر چاپ رفته.[2]

---

۱ - عبدالحکیم بن شمس الدین سیالکوتی، هندی وطن وشیعی مذهب بوده. بنگرید به الذریعه، ج ٦، ص ۳۵، و ۴۲ و....

۲ - برای پژوهش بیشتر درزندگی خطیب وملا سعد، به این کتابها بنگرید: ۱ - الاعلام زرکلی ۲ - حبیب السیر ۳ - نامه دانشوران ۴ - فهرست ابن ندیم ۵ - از سعدی.تاجامی (نوشته ادواردبرون). ٦ - کشف الظنون ۷ - تاریخ علوم اسلامی ۸ - الکنی والالقاب ۹ - ریحانة الادب ۱۰ - روضات الجنات ۱۱ - طبقات الشافعیة.

خطبه درستایش وانگیزه نگارش تلخیص

- حمد
- شکر
- مورد حمد
- ارتباط منطقی این دو
- ویژگیهای واژه حمد
- پنج رکن حمد
- ویژگیهای واژهٔ شکر
- نکات در خوراندیشه
- شکر درلغت واصطلاح
- ویژگیهای مدح
- جایگاه علم بلاغت
- ناپیراستگی قسم سوّم
- استعاره بالکنایة
- قاعده، مثال وشاهد

(بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد)

«الحمد هوالثناء باللسان علی قصدالتعظیم، سواء تعلق بالنعمة او بغیرها».[1]

«حمد» ستایش زبانی است، به انگیزهٔ بزرگداشت، خواه در مقابل نعمت باشد یا غیر آن.

«والشکرفعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونه منعماسواء کان باللسان اوبالجنان اوبالارکان».

«شکر» (سپاس) امری است که بزرگداشت نعمت دهنده را می‌نماید و به جهت بخشش او شکل می‌گیرد.[2] چه این سپاسگزاری بازبان باشد، چه با قلب ویاب‌اعضاءبدن؛ مثلا مهرش را دردل بپذیرد، دست به سینه بگذارد، قد خم کند، کلاه از سر برگیرد، یابه شیوه‌ای دیگر کرنش یا خدمت کند.

«فمورد الحمد لایکون الاّاللسان».

پس شیوهٔ ابراز حمد، وتنها ابزار آن زبان است.

«ومتعلقه یکون النعمة وغیرها».

و چیزی که به جهت آن حمد گفته می‌شود گاهی نعمت است وگاهی غیرنعمت، مثل برخی از ارزشها و زیبایی‌های فردی.

«و متعلق الشّکر لایکون الاالنعمة».

وچیزی که سپاسگزاری برای آن شکل می گیرد تنهانعمت است.

«ومورده یکون اللسان وغیره».

و وسیله وشیوه ابراز شکر، هم زبان است وهم غیرزبان.

«فالحمد اعم من الشکرباعتبار المتعلق».

حمد به اعتبار متعلق، از شکر فراگیرتراست؛ چون هم دربرابرنعمت وهم دربرابر غیر

---

۱ ـ شارح قید «لسان» رابرای «ثناء» ذکرکرده، شاید از این روکه وی ثناء راتنهاستایش زبانی می دانسته. سید شریف ثناء رااعم از ستایش زبانی دانسته، وی در تعریف ثناء گفته: **«الثناء للشی فعل مایشعر بتعظیمه»** (تعریفات ص ۳۲) در این تعبیر واژهٔ «فعل» بکار رفته که اعم از قول و غیر آن است.

۲ ـ شارح گفته: **«الشکرفعل»** من بجای فعل، کلمه «امر» راآوردم، چون شکرقلبی، فعل نیست. واز سوی دیگر برخی براین باورند که اصلا فعل دراین تعبیربه معنی امراست.

نعمت انجام می شود.

«واخص باعتبارالمورد».

حمد به اعتبارمورد (وسیله وشیوهٔ ابراز) اخص از شکراست؛ چون تنها با زبان ادا می‌شود.

«والشکربالعکس».

شکربرعکس حمد،[1] موردش اعم است، (هم زبانی و هم قلبی وهم جوارحی). و متعلقش اخص؛ بدین گونه تنها دربرابرنعمت به کار می رود.

شرح

زندگی ما آمیخته با ستایشها وسپاسهاست. این ستایشها وسپاسها چندگونه است:

۱ ـ گاهی تنها با زبان ادا می‌شود، وگاه با جوارح واعضاء؛ وگاه دردل شکل می‌گیرد.

۲ ـ ستایش و سپاس، گاه به انگیزهٔ سود وخیری است که بما رسیده؛ وگاه برای سود وخیرنیست.

۳ ـ این ستایشها زمانی برای ارزشها وشایستگی‌های اختیاری است، (درمقابل فاعل مختاراست). و هنگامی دربرابرارزشهای غیر اختیاری، (دربرابرفاعل مختارنیست).

برای این ستودن ها در فرهنگ عربی بیشتر سه واژهٔ **«حمد»**،**«شکر»** و **«مدح»** بکار می‌رود؛ که هرکدام از این واژه‌ها، جایگاه‌ها وکاربردهای ویژه‌ای دارد.

ویژگیهای واژهٔ حمد

۱ ـ این واژه بیشتر، وبه قول برخی تنها برای خداوند ـ متعال ـ بکارگرفته می‌شود.[2]

۲ ـ تنها با زبان ادا می‌شود. وبدین سبب است که خداوند، حمد را با گفتن **«قل،قال،قالا،قالوا»** پیوند زده؛ مانند:

---

۱ ـ در«عکس»، چهار اصطلاح هست، که ـ ان شاءالله ـ به زودی شرح داده خواهد شد. **«والشکربالعکس»** یعنی شکرمخالف باحمداست ازجهت اعم بودن درمورد واخص بودن درمتعلق.

۲ ـ واژهٔ حمد را برخی گفته‌اند: در برابر غیرخداوند نیز بکار می رود؛ به دلیل آیهٔ **«عسی ان یبعثك ربك مقاما محمودا»** اسراء / ۷۹.

«فَقُلْ اَلْحَمدُلِلّه الذَّی نَجانا»،[۱] **«وَقُلْ الَحْمَدُلِلّه»،**[۲] **«وَقالَ الْحَمدُلِلّه»**.[۳]

۳ ـ در برابر ارزش و شایستگی اختیاری است (درمقابل فاعل مختار).

۴ ـ مخالف واژهٔ حمد کلمه «ذم» است.

۵ ـ حمد،گاهی در برابرنعمت بکار می‌رود، مانند حمد حضرت ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ که نعمت پسردار شدن را این گونه سپاسگزاری کرد: **«اَلْحَمْدُلِلّه الذَّی وَهَبَ لی عَلی اِلکبَرِ اِسْماعیلَ واسحق»**.[۴]

و گاهی در برابر غیر نعمت بکار می‌رود مثل: **«اَلْحَمْدُلِلّه الذَّی لَمْ یَتَخِذْ وَلَداً وَلَمْ یَکُنْ لَه شُریکٌ فی المُلْك»**.[۵]

نکته‌های دیگری دربارهٔ حمد

در قرآن مجید آمده: **«وَیُسَبِحُ الرَّعدُ بِحَمْدِه»**[۶] و **«اِنْ مِنْ شَیْ اِلاّ یُسَبِحُ بِحَمْدِه»**[۷] در این دو آیه حمد، به «رعد» و چیزهای دیگر (همه چیز) نسبت داده شده. از دیگر سویکی از نامهای خداوند ـ متعال ـ «حمید» است. وبرخی حمید را به معنی حامد گرفته‌اند.[۸]

بنابراین، از این تعابیراستفاده می‌شود که: حمد، گسترده‌تر از ستایش‌های زبانی است و ویژه زبان نیست.

نکتهٔ دیگر این که: مشهور است که حمد، پنج رکن دارد:

۱ ـ «حامد»: ستایشگر.

۲ ـ «محمود»: ستوده شده.

۳ ـ «محمودبه»: مضمون نثریانظمی که با آن کسی را می‌ستایند؛ مانند: مفهوم و درونمایهٔ اشعاری که در ستایش‌ها خوانده می‌شود.

۴ ـ «محمودعلیه»: انگیزهٔ ستایش؛ مثل: بخشش، یاارزش،یاکوششی که سبب ستایش

---

۱ ـ مؤمنون / ۲۸.

۲ ـ نمل / ۹۳.

۳ ـ نمل / ۱۵.

۴ ـ یعنی: «ستودن، ویژهٔ خداوندی است که در پیری به من اسماعیل واسحاق را بخشید» ابراهیم / ۳۹.

۵ ـ یعنی: «ستایش ویژه خدایی است که فرزند برنگزیده وشریکی در سلطنت ندارد» اعراف / ۴۳.

٦ ـ رعد / ۱۳.

۷ ـ اسراء / ۴۴.

۸ ـ برخی نیز «حمید» رادرآیات شریفه به معنی محمود گرفته‌اند.

می شود.

۵ ـ واژه‌ها، صیغه ها، و ترکیب هایی که درستودن بکارمی رود. ـ شکرنیز همین گونه است ـ واژهٔ حمد، ۳۸ بار درقرآن بکار آمده.

ویژگیهای واژه شکر

۱ ـ شکر، هم در برابر خداوندکریم گفته می‌شود، مانند: «**شکراًلله**» وهم در مقابل غیر خداوند؛ مثلا به دوستی که ازاو به ما سودی رسیده می‌گوییم: شکراً.

و نقل شده: «**من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق**».[۱]

۲ ـ شکر، تنها درسپاس از نعمت بکار برده می‌شود.

۳ ـ ابزار شکر، هم زبان است، هم قلب وهم جوارح. و چون شکر، جلوه عملی دارد، خداوند فرموده: «**اعملوا آل داود شکراً**»[۲] در این تعبیر واژه «اعملو» (عمل کنید) بکار رفته.

۴ ـ نقیض ومخالف شکر، واژه «کفر وکفران» است. در قرآن مجید آمده: «**أأشکرام اکفر**»[۳] و «**اما شاکرا واماکفورا**».[۴]

۵ ـ شکر، پیوسته دربرابرفاعل مختار ادا می‌شود. ازاین رو به ستایشهایی که مثلا از طبیعت می‌شود شکر نمی‌گویند. بدین گونه، تنهاشکردربرابر کارهای اختیاری است.

نکات در خور اندیشه

درچندین آیه، خداوند ـ متعال ـ «شاکر» یا «شکور» نامیده شده است.[۵]

افزون براین، از دیر باز درهنگام سپاسگزاری می‌گفته‌اند: «**شَکَراللّهُ سَعْیَك**» یا«**شَکَراللّه مساعیك**».وخداوند ـ متعال ـ را فاعل شکر قرار می‌داده‌اند.

نکته مهم این که: اگر شکر در مقابل نعمت و خیر و سود است، خداوندکه از کسی

---

۱ روایت فوق رابه شکل مذکور درجایی پیدا نکردیم؛ و در بحارالأنوار و عیون اخبارالرضا به این شکل است: «عن الرضا ـ علیه السلام ـ قال: من لم یشکرالمنعم من المخلوقین لم یشکرالله ـ عزوجل» بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۴۴. و عیون اخبارالرضا، ج ۲ ، ص ۲۴ .

۲ ـ سبأ / ۱۳.

۳ ـ نمل / ۴۰.

۴ ـ انسان / ۳.

۵ ـ مثل: بقره / ۱۵۸. نساء / ۱۴۷. فاطر / ۳۰ و ۳۴. شوری / ۲۳. و تغابن / ۱۷.

نعمت یا سود دریافت نمی‌کند، پس چرا شکور یا شاکر خوانده شده؟

پاسخ:

۱ ـ خداوند، مجازا «شاکر» و «شکور» نامیده شده، از این رو که: جزای تلاشها را بایسته و نیکو عطا می‌کند.[1]

۲ ـ ابن اثیر گفته: شکر خداوند به معنی آمرزش است.[2]

۳ ـ بکارگیری واژهٔ «شاکر» و «شکور» برای خداوند، از باب «مشاکله» است؛ یعنی همگونی دو تعبیر در ظاهر، نه در معنا.

شکر در لغت و در اصطلاح

دسوقی گفته: آنچه درکتاب آمده معنی لغوی شکراست. ومعنی اصطلاحی آن، چنین است: **«صَرف العَبدِ جَمیعَ مااَنْعمَ اللّه علیه به مِنْ: سَمع وبَصر وغیرهما الی ماخُلِقَ لاَجْله».**

یعنی معنی اصطلاحی شکر، آن که: بنده، هرچه راکه خداوند بدو بخشیده است (گوش و چشم و...) را در روند هدف آفرینش بکارگیرد.[3]

ویژگیهای واژهٔ مدح[4]

۱ ـ مخالف و نقیض «مدح»، «هجاء وهجو» و «هجاء»، بدگویی در شعر است. مؤیدی گفته:

مدیح او برساند سریکی بسها هجاء او زسر دیگری برآرد گرد

۲ ـ مدح، برخلاف حمد و شکر، در مقابل غیر عاقل نیز گفته می‌شود. یا به تعبیر دیگر با واژهٔ مدح، زیباییهای غیر اختیاری نیز ستوده می‌شود. مولوی گفته:

---

۱ ـ طبرسی فرموده: **«انّه شاکرمجازاً وتوسُعاً لانّه فی الاصل هو المظهر للانعام علیه والله یتعالی عن ان یکون علیه نعمة لاحد».** مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۴۰ و ۲۴۱.

۲ ـ **فی اسماءالله - تعالی - «الشکور» هوالذی یزکوعنده القلیل من اعمال العباد، فیضاعف لهم الجزاء، فشکره لعباده مغفرته لهم. والشکور من أبنیة المبالغة».** نهایهٔ ابن اثیر، ج ۲، ص ۴۹۳.

۳ ـ **«شکرت الله» اعترفت بنعمته وفعلت مایجب من فعل الطاعة وترک المعصیة. ولهذایکون الشکربالقول والعمل.** مصباح المنیر، ص ۳۱۹.

«الشکر، تصور النعمة و اظهارها. قیل و هو مقلوب عن الکشر، ای الکشف. ویضادّه الکفر، وهو نسیان النعمة». مفردات راغب، ص ۲٦٥.

۴ ـ قابل توجه است که حروف حمد با مدح یکی است.

مادح خورشید، مداح خوداست   که دوچشمم سالم ونامرمداست

لیکن علیرغم باور اکثر دانشمندان، سید شریف جرجانی گفته: **«المدح هوالثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری قصدا»**.[۱]

۳ - مدح نیزمانند حمد، تنها با زبان اداء می‌شود وجلوهٔ اعضائی ندارد.

۴ - مدح، بیشتر در ستایشهای شعری بکار می‌رود.دیده‌اید که شعرهایی که چیزی درآن ستوده شده، مدایح، مدیحه» و «مدح» نامیده می شود.[۲]

نسبت منطقی بین حمد وشکر

متعلق حمد، پیوسته اعم از متعلق شکراست؛از این رو نسبت بین متعلق حمد و متعلق شکر، عموم و خصوص مطلق است. و مورد شکر، همیشه اعم از مورد حمد و ارتباط منطقی این دو نیز عموم و خصوص مطلق است.

لیکن بین مفهوم حمد وشکر، عموم وخصوص من وجه هست. در یك جاهر دوصدق می‌کند؛ مثل: ستایش زبانی در مقابل نعمت. که هم حمداست وهم شکر.ودریك جا تنها شکر صدق می‌کند؛مثل: کرنش با اعضاء، به انگیزهٔ سپاسگزاری از نعمت.ودریك جا تنها حمد صدق می‌کند؛ مانند: ستایش زبانی در برابر غیرنعمت.

«(للّه)[۳] هواسم للذات الواجب الوجود المستحق لِجمیع المحامد».

«للّه» نام ذات نیستی ناپذیری که بایستهٔ همهٔ ستایشهایست. ضمیر **«هو»** به اللّه باز می گردد.

«اسم»، اسم درمقابل فعل وحرف، ودر برابر کنیه ولقب، ودرمقابل صفت آورده می‌شود.تصریح به اسم بودن «اللّه»، شاید از این رو بوده تاگمان کسانی که چون بیضاوی

---

۱ - تعریفات، ص ۹۰.

۲ - راغب اصفهانی گفته: **«الحمدلله - تعالی - الثناء علیه بالفضیلة. وهو اخص من المدح واعم من الشکر: فان المدح، یقال فیمایکون من الانسان باختیاره وممایقال منه وفیه بالتسخیر. فقد یمدح الانسان بطول قامته و صباحة وجهه؛کمایمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه. والحمد، یکون فی الثانی دون الاول. والشکر لایقال الافی مقابلة نعمة فکل شکر حمد؛ ولیس کل حمد شکرا.وکل حمد مدح: ولیس کل مدح حمدا»**.مفردات راغب، ص ۱۳۱.

۳ - واژه مقدس «الله»، از گسترده ترین واژه‌ها در فرهنگ اسلامی است. این کلمه ۹۸۰ بار درقرآن، و ۱۲۹۳ بار درنهج البلاغه آمده است. در نهاد این کلمه، سخن بسیار رفته، پاره‌ای گفته‌اند: جامد است.و برخی گفته‌اند: منتق [illegible] گرفته شده یا از «اله »، به معنی عبد، یااز«ولاه»، یااز«لاه»، یااز«اله» به معنی «مألوه»، یا از«اله» به معنی«سکن» و...

«الله» را صفت می‌دانند برطرف شود.

«ذات»، به معنی: حقیقت، هویت خارجی، عین، روان و خود است.[۱]

پـیشت آدم ذات یـزدان را شـفیع   کش عطـا بـخش و تـوانـا دیـده‌ام

خاقانی

۱ ـ ذات، مؤنث ذواست. از این رو، «ابن برهان» گفته: بکاربردن «ذات»، برخداوند ـ متعال ـ شایسته نیست. چون هیچ گاه علامت تانیث به نام های خداوند ملحق نمی شود. مثلا بااینکه دانش خداوند فراتراز همه دانش هاست، لیکن به خداوند، علاّمه اطلاق نمی شود. متن عبارت ابن برهان به نقل از «حوالیقی» چنین است: **«لایصح اطلاق هذافی اسم الله -تعالی-؛ لان اسمائه جلت عظمته لایصح فیهاالحاق تاءالتانیث ولهذا امتنع ان یقال فیه علامة. وان کان اعلم العالمین. فذات، بمعنی صاحبة، تأنیث قولك ذوالذی. بمعنی صاحب. وقولهم الصفات الذاتیة جهل منهم ایضا: لان النسب الی ذات ذووی کماان النسب الی ذوذووی». تکلمة اصلاح ماتغلط به العامة. ص ۱۲.**

وراغب نوشته: **«وقداستعار اصحاب المعانی الذات. فجعلوهاعبارة عن عین الشی. جوهراکان او عرضا. واستعملوهامفردة ومضافة الی المضمربالالف واللام. واجروهامجری النفس والخاصه. فقالوا: ذاته ونفسه وخاصته لیس ذلك من کلام العرب».** مفردات راغب، ۱۸۲.

«واجب الوجود».

آنکه در وجود نیازمند به دیگری نیست. و وجودش از خویش است. **«واجب الوجود»**، اصطلاح گسترده‌ای است در برابر **«ممتنع الوجود»** و **«ممکن الوجود»**.

«المستحق»: شایسته.

« لجمیع المحامد».

«محامد» جمع **«مِحمده»** است.

چلبی گفته: محامد، جمع «محمدة» ـ به کسر میم ـ است. و **«محمدة»** مصدر ب معنی حمد.[1]

«والعدول الی الجملة الاسمیة للدلالة علی الدوام والثبات».

مصنف بجای جملهٔ فعلیه «نحمدک» یا «احمدالله» یا «حمدا لله» بسوی جمله اسمیه «الحمدلله» گرایید تا پیوستگی واستمرار را برساند.

توضیح:

بیشتررایج است که: واژه حمد به گونهٔ مصدری و منصوب برای فعل محذوف بکار می رود.بدین گونه که گفته می شود: «حمدالله». دراین تعبیر،«حمدا» مفعول«حمدت»است، که حذف شده وجمله، فعلیه‌است. وحمدا جایگزین فعل محذوف شده.

مصنف ازاین شیوه عدول کرد وجملهٔ «الحمدلله» راکه جملهٔ اسمیه است آورد. البته هنگامی که می خواهیم جملهٔ اسمیه دلالت بردوام و ثبات کند باید خبر مقدر را اسم بگیریم.

«علی الدوام والثبات».

«دوام»، به معنی پیوستگی است. و **«ثبات»**، به فتح اول به معنی استمرار و به صم اول به معنی درد شدید. این واژه گاه به غلط باضم نخست تلفظ می شود.

«وتقدیم الحمد باعتبار انه اهم نظرا الی کون المقام، مقام الحمد.کما ذهب الیه صاحب الکشاف فی تقدیم الفعل فی قوله ـ تعالی ـ: « اقرا باسم ربك».علی ما سیجی بیانه وان کان ذکرالله اهم نظرا الی ذاته».

---

۱ ـ حاشیه چلبی برمطول، ص ۴۵.

واژهٔ **«حمد»** را خطیب بر **«الله»** مقدم داشت و **«لله الحمد»** نگفت؛ چون درآغاز سخن بود وآغاز سخن جایگاه حمد است. در حدیث آمده:

«کل امر ذی بال لم یبدا بحمدالله فهو ابتر»[۱]

از این رو حمد، اهمیت عارضی پیداکرده.

همان گونه که زمخشری[۲] صاحب کشاف در **«اقرء باسم ربك الذی خلق»** گفته: واژهٔ **«اقرء»** بر **«اسم ربك»** مقدم شده از این رو که **«اقرء»** اهمیت عارضی داشته؛ چون آغاز بعثت پیامبر اکرم ـ صلی‌الله‌علیه‌وآله ـ بوده ودرآن هنگام، خواندن یك مرد درس ناخوانده، شگفتی داشته.

باید توجه داشت که: سخن زمخشری، هنگامی درست است که **«باسم ربك»** متعلق به **«اقرء»** آغاز سوره باشد. لیکن اگر سخن سکاکی را بپذیریم و بگوییم: **«باسم ربك»** متعلق به **«اقرء»** دومی است؛ یعنی آن **«اقرء»** که درآغاز آیه سوم سوره علق آمده آنگاه **«باسم ربك»** سرآغاز سخن بعدی است. و **«اقرء»** اولی بمنزلهٔ فعل لازم.

«علی ما سیجی بیانه».

بنابر آنچه در بحث «تقدیم مفعول ونحوه» بیانش خواهدآمد.[۳]

«وان کان ذکرالله اهم نظرا الی ذاته».

«واو» حالیه است؛ یعنی مصنف واژهٔ حمد را مقدم داشت گرچه ذاتا نام مقدس **«الله»** اهمیت بیشتری دارد.[۴]

---

۱ ـ قال رسول الله ـ صلی‌الله‌علیه وآله وسلم ـ: **«کل امرذی بال لایبدابحمدالله فهواقطع»**. تفسیر الدرالمنثور، ج ۱، ص ۱۰.

۲ ـ نگاه کوتاهی می افکنیم به زندگی زمخشری صاحب کشاف.

محمود بن محمدبن احمد، ملقب به «جارالله» درسال ۴۶۷ دریکی از روستاهای خوارزم به نام «زمخشر» به دنیاآمد. نزد استادانی چون: ابونصراصفهانی وابو منصورخاربی وعلی بن مظفرنیشابوری دانش آموخت. وی یکی از پاهایش قطع بود وبه کمك چوب راه می رفت. درآغاز به مذهب اعتزال پایبند بود ودرپایان به تشیع گرایید. سالهای بسیار درکنار خانهٔ خدا زیست وازاین روبه «جارالله» (همسایه خانه خدا شهرت یافت).

زمخشری توان علمی شگفتی داشت. بینش ژرف و تالیفات انبوهش درخششی فراگیر پیدا کرد. ازکتاب های اوست «الکشاف»، «اساس البلاغه»، جواهراللغة» وده هاکتاب دیگر.

۳ ـ در ص ۱۷۷ مختصرهای چاپ جدید، و ص ۱٦۷ مختصرهای حاشیه‌دار. و ص ۷۷ مختصرهای جاپ قدیم

۴ ـ تقدم پنج گونه است:

۱ ـ تقدم علت برمعلول؛ مانند: تقدم آتش برحرارت.

«(علی ما اَنْعمَ)اَی علی اِنعامه، ولَمْ یَتَعرَض لِلْمُنْعَم به اِیهاما لِقصور العبارة عن الاحاطة به، ولِئَلا یتوهم اختصاصه بشیء دون شیٔ».

ستایش خدایراست برنعمت بخشی‌اش. مصنف نعمتها را یادآور نشد تا خاطر نشان کند که واژه‌ها از فراگیری نعمت‌ها ناتوان است؛ و برای اینکه کسی گمان نکند حمد، ویژهٔ این نعمت است نه نعمت دیگر.

توضیح:

«علی ما انعم»،**«علی»**به معنی **«لام»**، و **«ما»**، مصدریه (موصول حرفی) است؛ واز همین رو تفسیر به اِنعام شده.**«ما»** راموصول اسمی یا موصوفه قرار نداده؛ چون اگر موصول اسمی بود می‌بایست عاید داشته باشد، بدین گونه: (علی ماانعم‌به).وحذف عاید مجرور، شایع نیست؛ مگر این که حرف جرّی که بر سر عاید آمده، بر سر موصول نیز آمده باشد. و اینجا اینگونه نیست، حرف جری که برسر موصول آمده **«علی»** است. و حرف جری که برعاید داخل شده **«با»** از سوی دیگر: چنین تقدیری در معطوف، که **«علّم»** است، ممکن نیست. چون **«علّم»** مفعول دارد و آن **«ما لم نعلم»** است.

ضمیر **«علی انعامه»**به الله باز می‌گردد.

«منعم به»، یعنی نعمت.

«اختصاصه بشی دون شی»، یعنی اختصاص «حمد» به چیزی نه به چیز دیگر. به قول دسوقی می‌توانیم ضمیر «اختصاصه» رابه «منعم به» بازگردانیم.

«(و علّم) من عطف الخاص علی العام رعایةً لِبراعة الاستهلال و تنبیهاً علی فضیلة نعمة البیان».

«علّم» بر **«ما انعم»** عطف شده. بدون تردید نعمت بخشیدن خداوند، تعلیم را نیز فرا می‌گیرد. بدین ترتیب عطف «علّم» بر «ماانعم»، عطف خاص برعام است ؛ و دو انگیزه دارد:

۱ - جلوه‌دادن «براعت استهلال».

---

۲ - تقدم ذاتی؛ مانند: تقدم ۱ بر ۲.

۳ - تقدم شرفی؛ مثل: تقدم پیامبران برپیروانشان.

۴ - تقدم مکانی؛ چون تقدم امام جماعت برنماز گزاران.

۵ - تقدم زمانی؛ بسان: تقدم پیران برجوانان.الطراز(نوشتهٔ علی بن ابراهیم علوی یمنی)، ج ۲، ص ۵۶ و ۵۷.

۲ - یادآوری ارزش و والائی نعمت بیان.

شرح:

اگر «معطوف علیه»، «معطوف» را فرا بگیرد، بگونه‌ای که اگر معطوف آورده نشود کلام آسیب نپذیرد، به آن عطف خاص برعام می‌گویند: مثل: «**حافظوا علی الصلوات والصلاة الوسطی**».[1]

با اینکه نماز میانه، داخل در نمازها بوده باز بر نمازها عطف شده.اینگونه عطفها،عظمت معطوف را می‌رساند؛ چون که:بین معطوف ومعطوف علیه، باید مغایرت وجدایی باشد.درعطف خاص برعام، ما این مغایرت را عظمت ویا اهمیت ویژه معطوف قرار می‌دهیم. و می‌گوییم: معطوف،گرچه داخل در معطوف علیه هست لیکن به سبب اهمیت و ویژگی از آن جدا شده.

در بحث ما نیز تعلیم (علّم) نمودی است از انعام(انعم) باز برآن عطف شده تا عظمت وارزش نعمت «**بیان**»،فهمیده شود.[2]

«بیان»، از این رو فضیلت داردکه:

۱ - مرز جدایی وامتیاز انسان از دیگر جانداران است.

۲ - تفهیم و تفهم، رشد علمی، سیاسی واجتماعی پدیدهٔ نعمت بیان است. اینگونه است که خداوند - متعال - درسورهٔ الرّحمان بعد از ذکر خلقت، از نعمت بیان یادکرده: «**خلق الانسان، علّمه البیان**».

---

۱ - یعنی «مراقبت کنید برهمه نمازها ونماز میانه» بقره/ ۲۳۸.

۲ - عطف خاص برعام، نمونه های فراوان دارد:

«**وملائکته ورسله وجبریل ومیکال**». بقره/ ۹۸.

«**ومن یعمل سوءا اویظلم نفسه**». نساء/ ۱۱۰.

براعت واستهلال

«براعت» مصدر«برع» است؛ هنگامی که مردی از همگنانش برتری یابد می‌گویند: «برع الرجل».

و **«استهلال»**، در لغت به معانی زیرین است:

هلال ماه نو جستن، گریستن وبانگ برآوردن کودک، آهنگ بلند برآوردن، ریزش شدید باران، آوای بلند لبیک گویان، شمشیرازنیام برآوردن، جهش آذرخش و برافروخته شدن چهره.

معنی اصطلاحی براعت استهلال

«براعت استهلال» بدین معناست که: شاعر، گوینده، یا نویسنده چنان آغاز سخن کند تانشانگر مقصودش باشد. مثلا جامی در اول لیلی ومجنون گفته:

ای خاک تو تاج سربلندان　　مجنون توعقل هوشمندان
محبوب ترانهار لیلی　　مکشوف تراسها سهیلی

وملا سعد تفتازانی درآغاز همین کتاب آورده:

«نحمدک یامن شرح صدور نالتلخیص البیان فی ایضاح المعانی».[1]

دراین تعبیر، تفتازانی باواژهٔ «تلخیص»، به کتاب «تلخیص» خطیب قزوینی، و با واژهٔ «معانی»، به «علم‌معانی»، وباکلمهٔ «ایضاح»، به کتاب دیگر خطیب، وبا«بیان»، به «علم بیان» اشاره کرده.

سیوطی در«الاتقان فی علوم القرآن» نوشته: سورهٔ حمد درآغاز قرآن، با همهٔ معارف وآرمان های قرآن‌هماهنگی دارد. واین براعت استهلال درقرآن مجیداست.[2]

کوتاه سخن اینکه: مصنف، **«علّم من البیان مالم نعلم»** راآورد تاباواژهٔ **«بیان»**

---

۱ ـ یعنی: «می ستاییم تو را ای کسی که سینه های مارا برای فشرده ساختن سخن درهنگامه بیان معانی گستراندی».

۲ ـ الاتقان فی علوم القرآن،ص ۳۶۳.

حسن چلبی درتعریف براعت استهلال آورده: **«کون الابتداءمناسبا للمقصود»**. حاشیهٔ مطول، ص ۵۶.

سید علی خان گفته: **«ایراد الشیئ فی اول الکتاب لتناسب المطلوب»**.انوارالربیع، ص ۸۲۰.

وسید شریف نگاشته: **«هی کون ابتداء الکلام مناسبا للمقصود، وهی تقع فی دیباجات الکتب کثیرا»**. تعریفات، ص ۲۰.

به «**براعت استهلال**»، شکل بدهد، وبه مقصود کتاب اشاره کند؛ چون «**بیان**»، هم اسم قسمتی از کتاب و هم چیزی است که علم بلاغت برای سالم سازی وزیبا سازی آن گام بر می‌دارد.

اشکال:

ممکن است گفته شود: ذکر واژهٔ بیان، برای براعت استهلال بوده، نه عطف خاص برعام. در صورتی که شارح، عطف خاص برعام را انگیزهٔ براعت استهلال ذکر کرد.

پاسخ:

عطف خاص برعام، علت ذکر، و ذکر، علت براعت استهلال، و علتِ علت نیز علت است.

«(من البیان) بیان لقوله(مالم نعلم) قُدِّمَ رعایةً للسجع».

« ما لم نعلم» مفعول دوم **«علّم»** است. مفعول اول محذوف و در اصل «علمتنا» بوده و «من البیان» تفسیر «مالم نعلم» است. لیکن برای رعایت «سجع»،[1] بر «ما لم‌نعلم» پیشی گرفته.

قابل توجه است که: خطبهٔ خطیب قزوینی مسجع است. و پایان قرینه های اول آن میم:

«الحمدلله علی ماانعم»، «وعلّم من البیان مالم نعلم».

---

۱ ـ «سجع»، در لغت به معنی بانگ کردن کبوتر وقمری، وآواز کردن شتر ماده، وسخن با قافیه گفتن وسخن با قافیه است.منتخب اللغات، ۲۵۶.

ودر اصطلاح، همانندی پایان فقرات نثر است؛ مانند: این سخن خواجه عبدالله انصاری: «اگر برهوا پری مگسی باشی، واگر برآب روی خسی باشی، دل به دست آر تاکسی باشی».

سجع، سه گونه‌است: متوازی، مطرف، متوازن. اگر واژه‌های آخرین، درعدد حروف و وزن آن وحرف پایانی، مثل هم باشد آن،«سجع متوازی» است.مثل این حدیث: **«اللهم اعط منفقا خلفا»،«واعط ممسکا تلفا».**

که دو واژهٔ **«خلف»** و **«تلف»** در عدد حروف و وزن آن، همانند است؛ وحرف پایانی هر دویکی است.

«سجع مطرف»، آن است که: واژه‌های آخرین حرف پایانی‌اش مثل هم باشد ولی وزن وعدد حروف کلمه ها نه. مانند: **« مالکم لاترجون لله وقارا»، «وقدخلقکم اطوا را»**.نوح/۱۴.

«سجع متوازن»، آن است که: درآن، کلمات قرینه هاهم وزن باشد. مثل: **«وآتیناهماالکتاب المستبین»، «وهدیناهماالصراط المستقیم»**.صافات/۱۱۶ و ۱۱۷.

دراینجااگر«من البیان»، مقدم نمی شد سجع به هم می خورد.

دوقرینه دیگربا«ب» پایان می یابد:

«والصلاة علی سیدنامحمدخیرمن نطق بالصواب»،«وافضل من اوتی الحکمة و فصل الخطاب».

وآخردوقرینهٔ دیگر«راء» است.

«وعلی آله الاطهار»، «وصحابته الاخیار».

« والبیان هوالمنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر».

«بیان»، گفتار روشنی است که نشانگر درون باشد.[1]

قید **«فصیح»**، در تعبیر**«هوالمنطق الفصیح»**به معنی ظاهر و روشن است نه به معنی اصطلاحی آن.

«والصلوة علی سیدنامحمدخیرمن نطق بالصواب».

درودبر سالار مامحمد والاترین کسی که به درستی سخن رانده.

«صلوة»، برخی گفته‌اند: صلوة ازخداوند، به معنی رحمت، از فرشتگان به معنی استغفار، واز پیروان، به معنی دعاست.دراینجاشایسته بود واژهٔ **«صلوة»** باکلمهٔ سلام همراه آورده می شد تابه فرمان خداوند - متعال - عمل می گردید:

«یاایهاالذین آمنوا صلّواعلیه وسلموا».[2]

«سیدنا»، «سید» دراصل «سیود» بوده، واو به یاء قلب، ویادریاء ادغام شده.

برخی ازلغت شناسان برای سید بیش ازده معنا گفته‌اند، چون: رهبر، سالار، بزرگ و... .[3]

---

۱ - ملا سعد،«بیان» رابه «منطق» تفسیرکرده. منطق به معنی گفتاراست. لیکن بیان فراترازگفتاراست. بیان به معنی روشن کردن، جلوه دادن، ظاهر کردن وفهماندن است، چه بازبان باشد چه باقلم، چه باتصویر هنری وچه باعلائم و....

راغب گفته: **«والبیان: الکشف عن الشی. وهو اعم من النطق، مختص بالانسان. ویسمی مابین به بیانا».** مفردات راغب، ص ٦٩. ابن منظور نوشته: «والبیان: ما بین به الشیْ من‌الدلالة و غیرها و بان الشیء بیانا: **اتضح».** لسان العرب، ج ۱۳، ص ٦٧.

نکته دیگر: برخی «منطق» راویژه انسان دانسته‌اند. لیکن درقرآن،«منطق» به پرندگان نیزنسبت داده شده: **«علّمنامنطق الطیر»**.نمل / ١٦.

۲ - احزاب / ٥٦.

۳ - راغب اصفهانی آورده: **«والسیدالمتولی للسواد ای الجماعة الکثیرة وینسب الی ذلک فیقال: سیدالقوم. ولایقال: سید الثوب وسیدالفرس. ویقال: سادالقوم یسودهم ولماکان من شرط المتولی للجماعة ان یکون مهذب النفس. قیل: لکل من کان فاضلا فی‌نفسه سید».** مفردات راغب، ص ۲۴۷.

«محمد»، علم منقول ازاسم مفعول است.[۱]

«خیر» چیزی است که همه به آن گرایش دارند. خیر دوگونه استعمال دارد:

گاه اسم است؛ مثل: **«انه لحب الخیر لشدید»**.[۲]

وگاه وصف، به گونهٔ افعل التفضیل؛ مانند: **«نأت بخیر منها»**.[۳]

بنابراین، «خیر» گاهی به معنی خوب است وگاه به معنی بهتر یابهترین. همانند: **«خیر من نطق بالصواب»**.

ضمیر مستتر در «نطق» به «من» موصوله باز می گردد.

«بالصواب»، صواب به معنی درست وشایسته است. سعدی می‌گوید:

بنطق آدمی بهترست ازدواب دواب از تو به گرنگویی صواب

«وافضل من اوتی الحکمة و فصل الخطاب».

درود بر والاترین کسی که حکمت وسخن روشنگر داده شده.

«حکمت»، به معنی دانایی، علم، درست کاری وراست گویی آمده.[۴] ودراصطلاح فلسفی، «حکمت»، شناخت اشیاءاست آن گونه که هست.

---

۱ ـ راغب گفته: « هنگامی که ارزشهای شایسته درکسی گسترش یابد به او محمد می گویند». مفردات راغب، ص ۱۳۱.

۲ ـ عادیات / ۸.

۳ ـ بقره / ۱۰۶.

۴ ـ راغب نوشته: **«والحکمة اصابة الحق بالعلم والعقل. فالحکمة من الله - تعالی - معرفة الاشیاء وایجادها علی غایة الاحکام و من الانسان، معرفة الموجودات وفعل الخیرات. وهذا هوالذی وصف به لقمان فی قوله - عزوجل -: « ولقد آتینا لقمان الحکمة»** مفردات راغب، ص ۱۲۷.

واژه «حکمت»، بیست باردرقرآن عظیم آمده.

«هی علم الشرائع وكل كلام وافق الحق، وترک فاعل الايتاء ؛ لان هذاالفعل لا يصلح الالله تعالی» .

حکمت، دانش شریعت هاست، وهرسخنی که موافق حق باشد[1].ضمیر«**هی**»به حکمت باز می گردد.

«**وترک فاعل الايتاء**». خطیب «**اوتی**» را مجهول آورد و فاعلش (الله) را نیاورد چون هیچ کس غیر از خدا بایستهٔ بخشیدن حکمت نیست. یابه قول حسن چلبی فاعل در اینجا مشخص است.

«**فصل الخطاب**» «**فصل**» جداکردن دو چیز است؛ به گونه‌ای که بین آن دو فاصله باشد.

«**خطاب**»، مصدر به معنی مفعول، وسخنی است که به مخاطب ارائه می شود. «**فصل الخطاب**» باهم به معنی سخن روشنگر است. درقرآن آمده: «**وآتیناه الحکمة و فصل الخطاب**».[2]

«**فصل الخطاب**» از باب اضافهٔ صفت به موصوف و به معنی: خطاب جداکننده است.

«**الخطاب المفصول البين الذی يتبيّنه من يخاطب به ولايلتبس عليه. اوالخطاب الفاصل بين الحق والباطل**».

«**فصل**» مصدر به معنی مفعول است؛ یعنی: سخن جدا شده از باطل وروشنی که به هرکس ارائه شود بفهمد. یامصدر به معنی اسم فاعل، یعنی سخن جدا سازندهٔ حق ازباطل .

در«**الخطاب المفصول**» فصل، به معنی اسم مفعول گرفته شده.

در «**الخطاب الفاصل**»، فصل به معنی اسم فاعل گرفته شده.

ضمیر «**يتبيّنه** »، و «به» به خطاب بازمی گردد.وضمیر «**لايلتبس عليه**» به «من» موصوله برمی گردد.

«**فصل الخطاب**» تنها یك بار در قرآن مجید آمده. ودر ادبیّات فارسی نیز گاه گاه به کار رفته. چنانکه ناصر خسرو گفته:

آن کو به ملك وفصل خطاب وبه حکم عدل
امروزتاگذشته سلیمان سوا شد ست.

---

[1] ..«**وسُمّيت الشريعة شريعةًتشبيهاًبشريعةالماء. من حيث ان من شرع فيهاعلى الحقيقة المصدوقة روى وتطهّر**». مفردات راغب، ص ۲۵۸.

[2] یعنی: « ما به داود، حکمت وفصل خطاب(سخن روشنگر) بخشیدیم». ص/ ۲۰.
ودر خطبهٔ ۱۸۱ نهج البلاغه آمده: «**ولی فصل الخطاب**».

برخی براین باورند که مراد از **«فصل الخطاب»** در عبارت مصنف، قرآن است. لیکن حسن چلبی در حاشیهٔ مطول آورده: این پندار درست نیست؛ چون «**تفضیل شیء علی نفسه**» پیش می آید. ومعنی این گونه می شود: برترین شخصی که قرآن داده شده. اگر به چندین نفر قرآن داده شده بود آنگاه این تعبیر درست می نمود.

« (وعلی آله) اصله اهل بدلیل اُهَیل، خُصّ استعماله فی الاشراف واولی الخطر».

تصغیر، اصل کلمه را مشخص می کند از این رو می گوییم: اصل **«آل»**، **«اهل»** بوده؛ به دلیل اینکه مصغرّ آن «اُهَیْل» می شود های «اهل» را تبدیل به همزه کردیم آنگاه در توالی دو همزه، همزهٔ دوم قلب به الف شد و «آل» پدید آمد.

ویژگیهای آل

«خص استعماله فی الاشراف واولی الخطر». کار برد آل، ویژهٔ شرافتمندان و صاحبان عزّت و شکوه معنوی و اجتماعی است. از این رو، «آل» به غیر ذوالعقول اضافه نمی‌شود؛ مثلا «آل مکه»، «آل تهران» و ... نمی‌گوییم.

و به ذوالعقولی که عزت و شکوه معنوی یا اجتماعی نداشته باشند نیز اضافه نمی‌شود؛ مثلا نمی‌گوییم: «آل بقّال»، یا «آل حجّام».[1]

لیکن «اهل»، هم به غیر ذوالعقول اضافه می‌شود؛ و می‌گوییم: «اهل مکه». و هم به ذوالعقولی که بدون شرف و عزت اجتماعی هستند؛ و می‌گوییم: «اهل بقال». و هم به آنان که عظمت اجتماعی یا معنوی دارند؛ مثل: **«اذقال موسی لاهله»**.[2]

«اولی الخطر». واژهٔ **«خَطَر»** - به فتح خاء وطاء - به معنی شکوه و جلال است.

لسان العرب آورده: **«والخَطَر: ارتفاع القدر و المال والشرف والمنزلة»**.[3]

منتخب اللغات نگاشته: «خَطَر - به فتحتین - به هلاک نزدیك شدن و آنچه بدان گروبندند و قدر و منزلت است.[4]

لازم به تذکراست که: در حاشیه مختصرهای حاشیه‌دار این واژهٔ به سکون «طاء» ضبط شده.

«(الاطهار) جمع طاهر، کصاحب واصحاب(وصحابته الاخیار) جمع خیّر بالتشدید».

«اطهار»، جمع «طاهر» است؛ همان گونه که «اصحاب»، جمع «صاحب» است.

«وصحابته»،**«صحابه»** شبه علم است برای هم سخنان پیامبراکرم - صلی الله علیه و آله - و از همین روی، یای نسبت بدان ملحق می‌شود و می‌گوییم: **«صحابیّ»**.

ابن اثیر نوشته: صحابه - به فتح صاد - جمع صاحب است. و جمع فاعل، غیر از اینجا هیچگاه بروزن «فعاله» نیامده و بعد می‌افزاید: **«انهالغلبة استعمالها فی اصحاب**

---

۱ - بنابراین، عبارت **«آل فارس»**، در آغاز گلستان سعدی (افتخار آل فارس یمین الملك ملك الخواص) و تعبیرهای مانند آن، غلط است. و باید بجای آن، واژهٔ **«اهل»** رابکار برد.

غیاث الدین محمدبن جلال الدّین بن شرف الدین رامپوری نوشته: لفظ **«آل»** را فقط به ذوی العقول مضاف سازند. ولی لفظ **«اهل»** را به ذوی العقول وغیر ذوی العقول هردو. غیاث اللّغات، ج ۱، ص ۱۷.

راغب در مورد «آل» و «اهل» نگاشته: **«الال مقلوب عن الأهل؛ ویصغرعلی اهیل الاأنه خص بالاضافة الی اعلام الناطقین، دون النکرات، ودون الازمنة والامکنة؛ یقال: آل فلان. ولایقال آل رجل ولاآل زمان کذا. او موضع کذا ولایقال آل الخیّاط، بل یضاف الی الأشرف الافضل یقال: آل الله و آل السطان. والاهل یضاف الی الکل»**. مفردات راغب، ص ۳۰.

۲ - نمل / ۷.

۳ - لسان العرب، ج ۴، ص ۲۵۱.

۴ - منتخب اللغات، ص ۱۷۵.

الرسول - صلی الله علیه و آله - صارت کالعلم لهم».[1]

صحابه چه کسانی هستند؟

علماء برچندین باورند:

۱ - صحابی کسانی هستندکه: پیامبراکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله - را دیده‌اند.

۲ - کسانی که: از دیدار آنان با رسول خدا - صلی‌الله‌علیه‌وآله - دیری پاییده باشد.

۳ - آنان که: علاوه بردیدار حضرت محمد - صلی‌الله‌علیه‌وآله - روایت نیز نقل کرده‌اند.

درعدد صحابه نیز اختلاف است. برخی گفته‌اند: صحابه‌ای که روایت نقل کرده‌اند صد وچهارده هزار نفرند.[2]

«اخیار»، جمع «خیر» - با تشدید - است. قید تشدید رابرای این آورده که گوشزد کند «خیر» بدون تشدید مخفف «اخیر» است؛ و چون شباهت به افعل تعجب دارد تثنیه وجمع ومؤنث ندارد.

البته «خیر» مخفف، نیز اگر به معنی خوب بیاید و افعل تفضیل نباشد باز هم به«اخیار» جمع بسته می‌شود.

---

۱ - نهایه، ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۲.

۲ - اهل تسنن، هنگام صلوات فرستادن، واژه‌های «صحب» و«صحابه» رابکار می برند.لیکن شیعیان کلمه«آل» را استعمال می کنند.

«آل» همه پیروان اصیل عملی را فرا می گیرد وبار فرهنگی بسیار دارد.درصلوات نماز هم همین کلمه را بکار می گیریم. و پیامبر اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله - نیز به همین شیوه تعلیم داده‌اند.

کلمه های «صحب» و «صحابه» پویایی و عظمتی ندارند.

راغب گفته: **«الصاحب، الملازم، انساناکان او حیوانا، او مکانا او زمانا و لافرق بین ان تکون مصاحبته بالبدن وهو الاصل والاکثر؛ او بالعنایة و الهمّة».**

بعد می افزاید:«ولایقال فی العرف الالمن کثرت ملازمته» مفردات راغب، ص ۲۵۷.

بنابراین، به هر ملازمی چه انسان چه حیوان چه مکان وچه زمان می شود گفت: صاحب.حضرت یوسف - علیه‌السلام - بردو دوست زندانی و مشرکش واژهٔ «صاحب» رابکاربرده: **«یاصاحبی السجن اارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار».** یوسف/ ۳۹.

(امابعد):

این دوکلمه پیشینهٔ بسیار کهن دارد. درقرآن شریف بکار نرفته لیکن در خطبه ها ونامه های پیامبر اکرم - صلی‌الله علیه و آله - وعلی - علیه‌السلام - بارها از آن استفاده شده.

گروهی براین عقیده‌اند که **«امابعد»**، فصل الخطاب است.

تفتازانی در پایان بحث «حسن تخلص» مطول به نقل از ابن اثیرآورده: **« والذی اجمع علیه المحققون من علماء البیان ان «فصل الخطاب» هو امابعد».**

یعنی: آنچه پژوهشگران همگی برآنند، این است که: فصل الخطاب **«امابعد»**است.

«هو من الظروف المبنیه‌المنقطعة عن الاضافة، ای بعد الحمد والصلاة».

«بعد» ظرف است؛ گاه ظرف مکان وگاه ظرف زمان. در اینجا می‌شود به اعتبار ترتیب نطقی ظرف زمان باشد، و به اعتبار ترتیب کتابت، ظرف مکان. «بعد» اینجا مبنی بر ضم است؛ چون لفظا قطع از اضافه شده ومعنی مضاف الیه در نیت گرفته شده. بدین گونه: **«بعدالحمد والصلاة»** [1] از این رو شباهت به حرف پیداکرده.

«والعامل فیه اما، لنیابتها عن الفعل».

واژهٔ **«بعد»**ظرف است، وظرف عامل می‌خواهد.می گوید:عامل آن «اما» است؛ چون نیابت از فعل شرط (یکن)کرده.

لازم به یادآوری است که:«بعد» اگر اضافه شود و مضاف الیه درکلام بیاید پیوسته معرب. و اگر لفظا قطع از اضافه شد، لیکن مضاف الیه در نیت باشد آنگاه مبنی برضم است. مانند«اما بعد». ومثل **«جئتك من بعد»**. و اگر مضاف الیه محذوف باشد وبطورکلی فراموش شود(نسیاً منسیاً)باز«بعد» معرب است؛ چون نیازی به مضاف الیه ندارد.

«والاصل،مهما یکن من شئ بعد الحمد والصلاة».

بنیاد **«امابعد»**،**«مهما یکن من شئ بعد الحمد و الصلاة»** بوده.

«ومهما ههنا مبتدأ، والاسمیّة لازمة للمبتدأ، ویکن شرط ، والفاء لازمة له غالبا».

---

۱ ـ در نخستین قائل «امابعد» این سخن‌ها گفته شده:

۱ ـ حضرت داود ـ علیه السلام ـ بوده. قرآن می فرماید: «آتیناه الحکم و فصل الخطاب». ص / ۲۰.

بی گمان این نظریه هنگامی صحیح است که همهٔ کتابهای آسمانی در آغاز به زبان عربی بوده باشد.

۲ ـ قیس بن ساعده.

۳ ـ کعب لوی.

۴ ـ یعرب بن قحطان.

۵ ـ سحبان وائل.

در این ترکیب، «مهما» مبتدا، «یکن» - به معنی «یوجد»، - فعل شرط است.وضمیر آن به«مهما» بازمی‌گردد .

«اسمیّت»، لازمهٔ مبتدا: (مهما) است. و **«یکن»**، شرط و **«فاء»** غالبا لازمهٔ آن است،نه همیشه.[1]

«فحین تضمنت اما معنی الابتداء والشرط لزمتها الفاء ولصوق الاسم، اقامة للاّزم مقام الملزوم، وابقاءً لاثره فی الجمله».

هنگامی که **«اما»** معنی ابتداء وشرط داشته باشد باید به اسم بچسبد، و«فاء» برجزای آن داخل شود. تا لازم (چسبیدن به اسم، وفاء) جایگزین ملزوم(ابتداء وشرط)شود. واجمالا اثر ملزوم درکلام باقی بماند.

شرح:

ما دوملزوم، یکی «مهما» که مبتداست ودیگری «یکن» که فعل شرط است را برداشته‌ایم ودو لازم، یعنی اسمیت وفاءرا به جای آن دو گمارده‌ایم.البته به جای اسمیّت،که لازمهٔ مبتداست ما لصوق به اسم را قرار می دهیم؛ یعنی مبتدا را بر می گیریم و امّا را به اسم (بعد) می چسبانیم، تا اجمالا دو لازم: ۱ - چسبیدن به اسم ۲ - آمدن فاء بعد از اما جایگزین دو ملزوم: ۱ - مبتدا(مهما) ۲ - فعل شرط(یکن) قرار گیرد.

در تعبیر، **«فحین تضمنت اما معنی الابتداء»** **«تضمنت»**به معنی «اقامت» است و **«الابتداء»** به معنی مبتدا بدین معنی: «هنگامی که اما جایگزین مبتدا و شرط شود».

«ابقاء لاثره فی الجملة» مقصود از اثر دو لازم، یعنی چسبیدن به اسم، وفاء است.ضمیر **«لاثره»** به ملزوم بازمی‌گردد. **«فی الجملة»** یعنی اجمالا وتا اندازه‌ای. برای این گفته:«فی‌الجمله» که جایگزین شدن اسمیّت وفاء جایگزین شدن کامل نیست؛ چون«مهما» مبتدا بود و اسمیّت لازمهٔ مبتدااست. لیکن مادراینجا چسبیدن به اسم رابه جای آن نهادیم واز اجزاء سه گانهٔ «شرط، جزاء، و فاء» ماتنها«فاء» را آورده‌ایم.

«(فلمّا)هو ظرف بمعنی اذ، یستعمل استعمال الشرط ، ویلیه فعل ماض لفظاً او معنیً».

«لمّا» ظرف به معنی«اذ» است؛ وبه گونهٔ شرط بکار می رود. وفعل ماضی‌لفظی ویا معنوی درکنارش می آید.[2]

---

۱ ـ هنگامی آوردن «فاء» برجزاء لازم است که: جزاء نتواند شرط قرارگیرد؛ مثل وقتی که جزاء ، جملهٔ اسمیه، یا منفی به ماولن، و یامقرون به قد وسین و سوف باشد اما اگر جزاء، صلاحیت شرط واقع شدن را داشته باشد دیگر آوردن فاء در جواب لازم نیست.

۲ ـ در برخی از نسخه هابه جای «اذ»، «اذا» آمده. حسن چلبی درحاشیهٔ مطوّل آورده: اظهر این است که:«لمّا»به معنی «اذ» باشد؛ چون لمّا واذ، ویژهٔ ماضی وجملهٔ فعلیه‌اند.

به گونۀ شرط بکار می رود، یعنی تعلیق را می رساند. وهنگامی «لمّا» ظرف است که بعداز آن دو جمله بیاید؛ وگرنه ممکن است به معنی «لم» یا «الاّ» باشد.

«یلیه»، درکنار«لمّا» ماضی لفظی می آید. مانند: **«لمّاکان علم البلاغة».** وگاهی ماضی معنوی. مثل: **«لمّا لم یتقبل بکرالاسلام هلك».**

«(کان علم البلاغة) هو المعانی والبیان (و) علم (توابعها) هو البدیع (من اجلّ العلوم قدرا، وادقّهاسرّاً)».

چون علم بلاغت (معانی وبیان) وتوابع آن (بدیع) از والاترین وارزشمندترین دانشهابود و ودقیق‌ترین آنها از جهت رمروراز.

ضمیر **«توابعها»** به بلاغت، وضمیر**«ادقّها»** به علوم باز می گردد.

«(اذبه) ای بعلم البلاغة و توابعها لابغیره من العلوم کااللّغة والصرف والنحو (تعرف دقائق العربیة و اسرارها) فیکون من ادقّ العلوم سرا».

ازاین رو که نکته ها و رازورمزهای عربیت تنها با علم بلاغت شناخته می شود نه با دانش های دیگری چون لغت، صرف، نحو و... پس این علم بلاغت، نکته دارترین ودقیق‌ترین دانشهاست.

ضمیر**«توابعها»** به بلاغت، وضمیر **«اسرارها»** به عربیت برمی گردد مقدم بودن «به» بر «تعرف» حصراضافی را می رساند؛ یعنی: در بین علوم، تنها با بلاغت، عربیت نکته‌یابی می شود وگرنه جدا از قلمر وعلوم، باذوق نیز به این رازها و رمزها می توان پی برد.

(وتکشف عن وجوه الاعجاز فی نظم القرآن استارها).

وتنها باعلم بلاغت پرده از شیوهای اعجاز قرآن برگرفته می شود.

«استارها» نایب فاعل **«تکشف»** است. و ضمیر **«استارها»** به **«وجوه»** باز می‌گردد.

«یکشف» عطف بر **«یعرف»** شده و از این رو مانند «یعرف» افادۀ حصر می‌کند.

«ای به یعرف ان القرآن معجز، لکونه فی اعلی مراتب البلاغة؛ لاشتماله علی الدقائق والاسرار والخواص الخارجة عن طوق البشر».

تنها به علم بلاغت، اعجاز قرآن شناخته می شود؛ چون آن دراوج جایگاه های بلاغت است. از این رو که رازها و رمزها و ویژگی هایی دارد که فراتر از توان بشراست.

«وهذا وسیلة الی تصدیق النبی - علیه‌السلام - ، وهو وسیلة الی الفوز بجمیع السعادات، فیکون من اجلّ العلوم، لکون معلومه وغایته من اجل المعلومات والغایات».

وشناخت اعجاز قرآن، وسیله‌ای است برای پذیرش وباور به پیامبر ـ صلی‌الله‌علیه وآله ـ وتصدیق پیامبر اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله - راهی است به دستیابی همه نیکبختیها.

بنابراین، بلاغت از والاترین دانشهاست؛ چون آنچه راکه این علم روشن می‌کند (اعجاز قرآن) و هدف این دانش از ارزشمندترین و عالی‌ترین معلومات و هدفهاست.

توضیح:

دانش‌ها راگاهی با موضوع‌هایش ارزیابی می‌کنند. و والایی موضوع دانشی را انگیزهٔ برتری آن می‌دانند. و زمانی با معلوم آن ارزش شناسی می‌کنند ؛ یعنی می‌نگرند که با آن دانش، چه چیزهایی دانسته می‌شود. و هنگامی با هدفش آن را می‌سنجند، و بررسی می‌کنند که این علم به کدامین هدف می‌انجامد. و بعضی اوقات به شیوه‌ها و روش‌های آن علم می‌اندیشند؛ یعنی به تجربی، نقلی، عقلی، و یا استقرائی بودن شیوه‌ها. آنگاه علمی را ارج دارتر می‌دانند که شیوه‌ای شایسته‌تر داشته باشد.

دانش بلاغت، از دو جهت والاترین دانشهاست:

۱ ـ از جهت معلوم آن، که شناخت اعجاز قرآن است.

۲ ـ از این رو که: غایت و هدف نهایی آن دستیابی به همهٔ سعادتهاست.

«وهذا»: شناخت اعجاز قرآن.**«هو»**: تصدیق پیامبر اکرم ـ صلی‌الله علیه وآله ـ ضمیر مستتر**«یکون»** و همچنین ضمیر **«معلومه»** و **«غایته»** به علم بلاغت باز می‌گردد.

«وتشبیه وجوه الاعجاز بالاشیاء المحتجبة تحت الاستار، استعارة بالکنایة، واثبات الاستار لها استعارة تخییلیّة».

و مانند کردن **«وجوه‌الاعجاز»**، یعنی شیوه های اعجاز به چیزهای پنهان در زیر پرده‌ها**«استعارهٔ بالکنایه»** است. و آوردن پرده‌ها، و نسبت دادن آنها به شیوه‌های اعجاز (وجوه) **«استعارهٔ تخییلیّه»**.

«المحتجبة»: در زیر پرده، در پشت حجاب.

شرح:

ما گاهی چیزی را به چیز دیگری تشبیه می‌کنیم و«مشبّه» و «مشبّه‌به» وابزار «تشبیه» را در کلام می آوریم؛ مثلا می‌گوییم: **«بخشش علی ـ علیه‌السلام ـ مثل دریاست».**

در این مثال، «بخشش علی ـ علیه السلام ـ» مشبّه، و«دریا» مشبّه به، و «مثل»، از ابزار تشبیه است.

وگاهی چیزی را به چیز دیگری تشبیه می‌کنیم و «مشبّه به» و ابزار تشبیه را در کلام نمی‌آوریم؛ بلکه تنها یکی از ویژگیهای «مشبّه‌به» را همراه مشبّه می‌آوریم؛ در مثال گذشته می‌گوییم: **«امواج بخشش علی ـ علیه‌السلام ـ تهیدستان راشادکام می‌کرد».**

در این سخن، «دریا» و «مثل» که مشبّه به و ابزار تشبیه بوده در کلام نیامده

تنها«امواج»، که از ویژگیهای دریاست بامشبّه (بخشش علی - علیه السلام -) آورده شده.

یا می‌گوییم: «**در چنگال مرگ**»، در این سخن نیز «مشبّه‌به»، یعنی درّنده وابزار تشبیه در کلام نیامده.

درتعبیر «**کمر آمریکا**»، آن کشور به حیوان تشبیه شده وکمر که از ویژگیهای حیوان است با مشبّه آمده.

و از قبیل استعاره است این سخنها:

دست اجل، بال علم، دست روزگار، دیدهٔ روزگار، دامن خاک،گوش هوش، زلف سخن، رخ اندیشه، خشم طبیعت، چشم دل، گوش دل، سرایمان.و درنقل است که:«الصبررأس الایمان».

دراین تعبیرها ما دو کارکرده‌ایم:

۱ - تشبیه پنهانی.

۲ - آوردن یکی از ویژگیهای مشبّه به برای مشبّه.

تشبیه پنهانی را«استعاره بالکنایه» می‌نامند. وبه آوردن یکی از ویژگیهای مشبّه‌به برای مشبّه،«استعارهٔ تخییلیّه» می‌گویند.

اکنون می پردازیم به بیان استعاره در عبارت:

«وتکشف عن وجوه الا عجاز فی نظم القرآن استارها».

در این کلام،«**وجوه‌الاعجاز**» یعنی راه ها وشیوه های اعجاز، به چیزهای گران قیمت و زیر پرده (محتجبه) تشبیه شده شباهت راه‌های اعجاز قرآن به چیزهای پوشیده در پرده، به ارزش و پنهان بودن است.این تشبیه پنهانی،«**استعارهٔ بالکنایه**» ست.آنگاه«**استار**» که از ویژگیهای مشبّه‌به است همراه مشبّه آورده شده وگفته‌ایم: پرده‌های شیوه‌های اعجاز با علم بلاغت برگرفته می شود.واین «**استعارهٔ تخییلیه**» است.

«**وذکرالوجوه ایهام**».

وآوردن واژهٔ «**وجوه**»،برای «**ایهام**» است.

توضیح ایهام

اگر کلمه‌ای دو معنی (یادو مصداق) داشته باشد، یکی دور از ذهن ودیگری نزدیک به ذهن، وماهنگام بکارگیری آن واژه به‌کمك قرینه‌ای معنی دوراز ذهن را اراده کنیم، این به‌کارگیری«ایهام» یا «توریه» است.

«**وجوه**» دو معنی دارد:

۱ - شیوه ها و راه ها؛ که: معنی دور«وجوه» است.

۲ ـ چهره ها، که: معنی نزدیك آن است.
ولی مقصود از «وجوه»، معنی دورآن، یعنی راه ها وشیوه‌هاست؛ به قرینهٔ این که: اعجاز نمی تواند چهره داشته باشد.
«ایهام» یا **«توریه»** نمونه های فراوان دارد:
از مردی که در مذهبش شك داشتند پرسیدند: جانشینان پیامبر چند نفرند؟
وی در پاسخ گفت: چهار نفر چهار نفر. چهارنفر. آنان پنداشتند که وی سخنش را تاکیدمی کند. لیکن آن مرد جمع چهار وچهار و چهار، یعنی دوازه را اراده کرده بود.
از دیگری پرسیدند: جانشین پیامبرکیست؟
وی گفت: «من بِنْتُهُ فی بَیْتِهِ». یعنی کسی که دخترش درخانه اواست. این سخن هم می تواند برابوبکر صدق کند وهم برعلی ـ علیه‌السلام ـ.
وهنگامی که معاویه از عقیل خواست تا برروی منبر علی ـ علیه‌السلام ـ را لعن کند. عقیل به منبر رفت وچنین گفت:
«ایهاالناس انّ معاویه بن ابی سفیان قدامرنی اَنْ اَلْعَنَ علی بن‌ابی طالب، فَالْعَنُوه فَعَلیه لعنة الله».[1] یعنی معاویه فرمان داده تا علی بن ابی طالب را لعنت کنم. شما لعن کنیداو را، براو باد لعنت خدا.
دراین سخن «ایهام» است و «ملعون» معین نشده.
تعبیر **«وتکشف عن وجوه الاعجاز»** رابه گونهٔ دیگری نیز می توانیم بیان کنیم: دربیان پیشین گفتیم: **«وجوه الاعجاز»** به چیزهای زیر پرده تشبیه شده.
اینك می گوییم: «اَو تشبیه الاعجاز بالصور الحسنه استعارة بالکنایه و اثبات الوجوه استعارة تخییلیه» **«اعجاز»** تنها بدون **«وجوه»**، به اندام های نیکو وزیبا تشبیه شده است. وآنگاه «وجوه»، (چهره‌ها) که از ویژگیهای اندامهاست به همراه مشبّه (اعجاز) آمده تشبیه «اعجاز» به اندام‌های زیبا «استعارهٔ بالکنایه» است. و نسبت چهره‌ها (وجوه) به اعجاز، «استعارهٔ تخییلیّه».
«وذکرالاستار ترشیح».
وذکرکردن واژهٔ «استار»، «ترشیح» است.

«توضیح ترشیح»

«ترشیح»، آوردن یکی از چیزهای مناسب وهماهنگ بامشبّه به است در کنارمشبّه.بدین گونه که: مثلا می گوییم: **«دست خونین آمریکا»**. دراین سخن، **«آمریکا»** رابه انسان تشبیه کرده‌ایم؛ واین تشبیه پنهانی، «استعارهٔ بالکنایة» است. و «**دست**» راکه از

۱ ـ المستطرف، ج ۱، ص ۱۰۱.

ویژگیهای انسان است به آن چسبانده‌ایم؛ واین «استعارهٔ تخییلیّه» است. آنگاه **«خونین»** راکه وصفی است مناسب باانسان، به آن افزوده‌ایم؛ واین «ترشیح»[1] است.

یا می گوییم: **«بال سفید علم»** دراین سخن، **«علم»**، به پرنده مانندشده. و **«بال»**، که از مختصّات پرنده است برای آن اثبات گردیده. وسپس **«سفید»** راکه با بال مناسبت دارد به آن افزوده‌ایم؛ واین افزودن سفید، «ترشیح» است.

دربحث مانیز «استار» (پرده‌ها) با اندامهای زیبا مناسب بود لیکن ما برای مشبه ذکر کردیم؛ واین کار «ترشیح» است.[2]

«و نظم القرآن تالیف کلماته مترتبة المعانی متناسقة الدلالات علی حسب مایقتضیه العقل».

نظم قرآن، ترکیب واژه های آن است، به گونه‌ای که: معانی اش مترتّب، و دلالتهایش هماهنگ وعقل پذیرباشد.

«مترتّبة المعانی». یعنی:

۱ - کلمات، هماهنگ با معانی باشد. اگریك معنی تقدم ذاتی یا زمانی یاشرفی دارد لفظ مرتبط باآن نیز تقدم داشته باشد.

۲ - معانی حقیقی ومجازی روشن باشد.

«متناسقة الدلالات». یعنی: اوّلاً - دلالتهای سه گانه باهم هماهنگ باشند؛ نه اینکه مثلا دلالت مطابقی با دلالت التزام در تضاد باشد. ثانیا - دلالتهابراساس مقتضی حال باشد؛ مثلا در جایی که: حال، دلالت مطابقی را می طلبد دلالت مطابقی آورده شود. ودر که باحال، دلالت التزام هماهنگ است دلالت التزام.

«لاتوالیهافی النطق و ضَمّ بعضهاالی بعض کیفمااتّفق».[3]

---

۱ - یکی ازمعانی «ترشیح»، آماده سازی و زمینه‌یابی برای چیزی است. ابن منظور گفته: «والترشیح ایضا: التربیة والتهیئة للشی». لسان العرب، ج ۲، ص ۴۵۰.

۲ - آنچه خواندیم بسیار شبیه است بااین شعر حافظ:

کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب — تاسر زلف سخن را به قلم شانه زدند

دراین شعردو استعارهٔ بالکنایه و دواستعارهٔ تخییلیّه ودو ترشیح هست؛ مثلا «اندیشه»، به انسان تشبیه شده. و «رخ»، که از ویژگیهای انسان است درکنار آن آمده واین دو کار، استعارهٔ بالکنایه وتخییلیّه است. وذکر «نقاب»، که باانسان مناسبت دارد ترشیح است.

۳ - جناب حاج سید فضل الله حجازی در قلمرو پیوند واژه‌ها هر جور که پیش آید سروده‌ای دارند:

بیاکه جفت کبوتر ز شاخ خرگوش است — وگرنه سیخ سکندر همیشه در جوش است
ز کعبه هاون گردون سپایه می سازد — چو کفش پیل که عرابه‌اش درآغوش است
حدیث بلبل و سوزن چه شبنم زندان — برای چکمه خریدن یگانه سر پوش است
چه دیدکیف صنوبر به حجله گاه صبا — که قلوتین کبوتر کلاه با هوش است

نه چیدن واژه‌ها و پیوند آنها هرگونه که پیش آید.

«(وکان القسم الثالث من مفتاح العلوم، الذی صنّفه الفاضل العلاّمة ابو یعقوب یوسف السکاکی اعظم ما صُنّف فیه) ای فی علم البلاغة و توابعها(من الکتب المشهورة)بیان لما صنّف (نفعاً) تمییز من اعظم».[1]

وقسم سوم مفتاح العلوم، نگاشته علامه، ابو یعقوب یوسف سکاکی از کتابهای مشهور علم بلاغت، نفع بیشتری داشت.

«من الکتب المشهورة» بیان **«ما»** ی موصولهٔ **«ماصنّف»** است و **«نفعاً»** تمییز **«اعظم»**.

«(لکونه) ای القسم الثالث(احسنها) ای احسن الکتب المشهورة (ترتیباً) هو وضع کل شی فی مرتبته.(و) لکونه اتمهاتحریراً هو تهذیب الکلام».

چون قسم سوم مفتاح العلوم، ترتیب و چینشی بهتر، وپیرایشی کامل تر از کتابهای مشهور داشت.

«هو وضع کل شی فی مرتبته». «ترتیب»، هرچیزی را به جای خویش گماردن است. شارح **«تحریر»** را به معنی **«تهذیب»** گرفته.**«تهذیب»** به معنی پیراستن سخن از«حشو» و«تطویل»است. **«(واکثرها) ای اکثرالکتب (للاصول) هو متعلق بمحذوف یفسرّه قوله (جمعا) لان معمول المصدر لایتقدم علیه».**

---

۱ ـ سراج الدین ابو یعقوب، یوسف بن ابی بکر بن محمد خوارزمی در سال ۵۵۵ هجری در خوارزم پا به دنیا گذارد و در سال ٦٢٦ هجری در همان جا از دنیا رفت.

آنچه به سکاکی شهرتی جهانگیر و دیر پا داده کتاب «مفتاح العلوم» او است. این کتاب دوازده علم را بررسی می کند: ۱ ـ صرف. ۲ ـ نحو. ۳ ـ اشتقاق. ۴ ـ معانی. ۵ ـ بیان. ٦ ـ بدیع. ۷ ـ حدود ۸ ـ استدلال. ۹ ـ عروض. ۱۰ ـ قافیه. ۱۱ ـ خط . ۱۲ ـ مخارج و مقاطع حروف.

قسم سوم مفتاح العلوم، که معانی، بیان و بدیع است، بیشتر از بخشهای دیگر آن مورد توجه قرار گرفته. خطیب آن را فشرده کرده به نام «تلخیص». و قاضی، عضدالدین خلاصه آن را **«الفوائد الغیاثیة»** نام نهاده. و علامه قطب الدین شیرازی بر آن شرحی نگاشته به نام «مفتاح المفتاح». و میرسید شریف جرجانی کتاب «مصباح» را در شرح قسم سوم نوشته. ملا سعد تفتازانی نیز آن را شرح داده؛ که آن شرح در برخی از کتابخانه‌هاموجود است.

سکاکی گرایش کلامی به معتزله و توجه فقهی به ابو حنیفه داشت. شیخ الاسلام محمودبن صاعد حارثی سدیدبن محمد الحناطی از استادان وی بودند.

و چون خودش به عقیده برخی، و یا پدر بزرگش به باور بعضی، فلز کار بوده به او **«سکاکی»** گفته‌اند: برای کاوش بیشتر در زندگی سکاکی این کتابها را بررسی کنید:

۱ ـ «تاریخ علوم اسلامی»، نوشته جلال الدین همائی.

۲ ـ «شذرات الذهب»، نگاشتهٔ ابن عماد حنبلی.

۳ ـ «الفهرست»، تألیف ابن ندیم.

۴ ـ «الاعلام» به قلم زرکلی.

به این نکته توجه کنید که: در حاشیهٔ مختصرهای چاپ جدید ص ۹ نوشته: «و کانت و فاته بخوارزم سنة خمس و خمسین و خمسمأة». یعنی درگذشت سکاکی در خوارزم به سال ۵۵۵ بوده.

واصول گرد آمده در قسم سوم از کتابهای مشهور بیشتربود.

«للاصول» جارو مجرور متعلق است به**«جمعاً»** محذوف، که«جمعا» مذکور آن را تفسیر می کند؛ و متعلق به«جمعا» مذکور نیست.بدین سبب که: مصدر به تاویل موصول حرفی وصله آن است و معمول صله، برآن پیشی نمی گیرد؛ زیرا پیشی گرفتن معمول صله به منزله مقدم شدن جزء چیزی برخود آن چیزاست.

نکته قابل توجه: اگر مصدر به معنی اسم فاعل یااسم مفعول باشد معمولش برآن مقدم می شود.

ضمیر **«لکونه»** به قسم سوم، وضمیر **«احسنها»** و **«اتمها»** و**«اکثرها»** به کتب باز می گردد.

«والحق جواز ذلك فی الظروف، لانها مما یکفیه رائحةٌ مِنْ الفعل».

وسخن درست این است که: اگر معمول مصدر، ظرف باشد برمصدر پیشی می گیرد؛ چون ظروف به بوی فعل بسنده می کند.

ضمیر **«لانها»** به ظروف بازمی گردد.

مقصود از «بوی فعل»، این است که: فعل دو مدلول دارد: یکی حدث.ودیگری زمان ومصدر تنها برحدث دلالت می کند وهمین درعمل کردن آن نسبت به ظروف کافی است.

«جواز ذلك»، یعنی تقدیم معمول مصدر برآن.

ضمیر **«یکفیه »** به مای موصو له بازمی گردد.

از مختصات ظروف این است: ۱ ـ ظرف همیشه گسترده تراز مظروف است. ۲ ـ ظرف نیاز به مظروف ندارد؛ لیکن مظروف نیاز به ظرف دارد. ۳ ـ مادّه ومادّیات پیوسته درظرف زمان ومکان رخ می نماید. واز این جهت است که: هرعاملی هرچند ضعیف، درظروف عمل می کند.

«(ولکن کان) ای القسم الثالث(غیرمصون) ای غیر محفوظ(عن الحشو) وهو الزائدالمستغنی عنه».

لیکن قسم سوم پیراسته ومحفوظ از حشونبود. و**«حشو»**، آن زیادی است که به آن‌نیازی نیست. به این تعبیرها بنگرید:

«سال عام الفیل»،«عام» به معنی سال است و واژهٔ «سال» زیادی است.

«شب لیلة القدر»، به واژهٔ «شب» نیازی نیست.

«مثمر ثمر»،«مثمر» به معنی ثمر بخش است. ازاین رو دیگر احتیاجی به کلمهٔ **«ثمر»**نداریم.

همین گونه است واژه های **«گذشته»**،**«سنگ»** و **«دست»** در تعابیرزیرین:

«دیروز گذشته»،«**سنگ حجرالاسود**» و«**دست یداللّهی**».[1]

«(والتطویل) وهو الزیادة علی اصل المراد بلافائدة».

همین گونه قسم سوم، از تطویل خالی نبود.

«تطویل»، آن زیادتی است که بدون فایده به سخن افزوده شده.

«وستعرف الفرق بینهما فی باب الاطناب».

فرق بین «حشو» و«تطویل» را در باب «اطناب» خواهید شناخت.[2]

درآن جابیان شده که:«حشو»، افزودگی و زایدهٔ معیّن است. و«تطویل»، زایدهٔ غیر معیّن ؛ مثلا هنگامی که می گوییم: «کفر، پلیدی و پلشتی می زاید»،«پلیدی» و «پلشتی» به یك معنی است؛ معین نیست کدام زاید است.

درآنجا برای «تطویل» مثل زده شده به: **«والفی قولهاکذبا ومینا»** یعنی: سخن آن زن را دروغ ونادرست یافت. دراین شعر، واژهٔ **«کذب»** و **«مین»** به یك معنی است ولی معیّن نیست کدام زاید است.

«(والتعقید) وهوکون الکلام مغلقا لایظهرمعناه بسهولة».

قسم سوم، از «تعقید» - پیچیدگی سخن و دشواری دست یافتن به معنا - نیز دور نبود.

«تعقید»، مصدر به معنی اسم مفعول است. از این رو شارح آن را به **«کون الکلام مغلقا»** تفسیرکرده.

قابل توجه است که: خطیب قزوینی از یك سوقسم سوم مفتاح العلوم را باتعبیر **«احسنها ترتیبا، واتمّها تحریرا واکثرها للاصول جمعا»** می ستاید، واز سوی دیگر می گوید:**«لکن کان غیر مصون عن الحشوو التطویل والتعقید»**؛آن ستایش نسبت به کتب پیشین است واین نکوهش در قیاس با نوشتهٔ خطیب قزوینی یعنی«تلخیص».

نکتهٔ دیگر این که: قسم سوم، یك کتاب مستقل نیست؛ لیکن به انگیزهٔ گستردگیش، خطیب قزوینی آن را احسن کتب دانسته. «**(قابلا) خبر بعدخبر، ای کان قابلا(للاختصار)**

---

۱ - برخی «حشو» راسه گونه گرفته‌اند: ۱ - حشوقبیح. ۲ - حشومتّوسط. ۳ - ملیح‌ونمکین.

ودر تفسیراینها گفته‌اند: «حشوقبیح»، آوردن کلمه‌ای است که وجودش قابل توجیه نیست؛ مثل واژهٔ **«سر»** دراین کلام:**«من ازصداع سرآزرده شدم»**؛ «صداع» به معنی سردرد است. از این رو آمدن «سر» بعداز صداع کاملا ناهنجاراست.

«حشومتوسط»، افزوده هایی است که: برای ضرورت شعری بکار می آید.و «حشو» ملیح ، زیاده هایی است که:درگفتار عاشقان است.

۲ - مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۱۹. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۶۹. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۵۷

لمافیه من التطویل(مفتقرا) ای محتاجا(الی الایضاح) لمافیه من التعقید(و) الی(التجرید) عمافیه من الحشو».

فشرده سخن خطیب قزوینی این است که: قسم سوم مفتاح العلوم، چون«تطویل» و درازگویی داشت محتاج به اختصاربود. وازاین جهت که «تعقید» و پیچیدگی داشت نیازمند «ایضاح» وبیان کردن بود. واز این رو که«حشو» داشت،«تجرید» و پیراستن را می‌طلبید.

«غیرمصون»، خبراول و **«قابلا»** خبردوم **«کان»** است. و **«تجرید»** به معنی پیراستن وزدودن است.

ضمیر«**فیه**» به قسم سوم باز می گردد.

«(الّفت) جواب لمّا(مختصرا یتضمن مافیه) ای فی القسم الثالث(من القواعد)جمع قاعدة».

مختصری تالیف کردم که قواعد قسم سوم را در بردارد. **«الّفت»** جواب **«لمّا»**در **«فلمّاکان علم البلاغة»** است.

خطیب قزوینی به جای اینکه بگوید: مختصر کردم. گفته‌است:«الّفت» ؛ تا نقش استقلالی خودش را درنگارش «تلخیص» بفهماند.

«وهی: حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیّاته لیتعرف احکامهامنه،کقولناکل حکم منکر یجب توکیده».

قاعده، «حکم کلّی» است که: همهٔ جزئیاتش را فرا می گیرد وبرهمهٔ جزئیاتش صدق می کند.واحکام آن جزئیات از آن حکم کلی شناخته می شود.مانند این قاعده:**«کل حکم منکریجب توکیده»** یعنی: هرحکمی راکه پذیرفته نشد باید تاکید کنیم.

بی گمان این حکم برهر سخنی که در مقابل منکر با تأکید آمده، صدق می کند.

ضمیر**«هی»** به **«قاعده»** برمی گردد ولی از این روکه خبرش مذکر است بهتربود**«هو»** آورده می شد.

«حکم» برچند چیز اطلاق می شود: برنسبت حکمیّه، برمحکوم به، برتصدیق واذعان و ...؛ لیکن حکم، در**«هی حکم کلی»** به معنی قضیّه کلیّه است.[1]

ضمیر**«جزئیاته»** به **«حکم»** باز می گردد. وضمیر **«احکامها»** به **«جزئیات»**، وضمیر**«منه»** و **«توکیده»** نیز به **«حکم»**. لام **«لیتعرف»** لام عاقبت است نه علت یعنی در نتیجهٔ انطباق، آن جزئیات شناخته می شود.

---

۱ ـ حسن چلبی در حاشیهٔ مطول آورده: **«المراد بالحکم: القضیة. من قبیل اطلاع اسم الجزء الذی یدور علیه الکل وجودا وعدما».** یعنی: مراد از «حکم»،«قضیه» است وجود وعدم قضیه به حکم وابستگی دارد. از این رو اسم «حکم» برقضیه اطلاق شده‌است.

«(ويشتمل على مايحتاج اليه من الامثلة) وهى الجزئيات المذكورة لايضاح القواعد».
این «مختصر» مثلهای مورد نیاز رادارد. و «امثله»، جزئیاتی است که برای بیان وروشن کردن قواعد آورده می شود.
ضمیر **«اليه»** به **«ما»** ی موصوله، وضمیر **«هی»** به **«امثله»** برمی گردد.
«(والشواهد) وهى الجزئيات المذكورة لاثبات القواعد فهى اخص من الامثلة».
وشاهد های لازم را نیز گرد آورده. و **«شواهد»**، جزئیاتی است که: برای ثابت کردن قواعد می آورند.
«فهى اخص من الامثلة».**«شواهد»** نسبت به **«امثله»** اخص، وارتباط منطقی بین آندو عموم وخصوص مطلق است. بدین گونه که هرشاهدی، مثال هست ولی برعکس نیست؛چون برخی از مثالها شاهد نیست.
شاهد باید چیزی باشد که به آن استدلال شود وبتواند قانون را اثبات کند مثل شاهدهایی که از قرآن گرفته می شود.
(ولم آل جهدا فى تحقيقه وتهذيبه).
هیچ تلاشی رادر نگارش تحقیقی وپیرایش این«مختصر» فروگذارنکردم. **« ولم آل من الالو وهو التقصير».**
«لم آل» گرفته شده از مصدر«اَلو» و «اَلو» به معنی کوتاهی کردن است.
« آل» متکلم وحده فعل مضارع از باب «نصر - ینصر» است.اصل «آل» «اءلو» بوده با دو همزه (همزهٔ متکلم وهمزهٔ فاء الفعل) براساس قانون صرفی، همزهٔ ساکن دوم تبدیل به الف شد وآلو گردید. وبا دخول «لم» برآن «واو» ساقط ، و «آل» شد.
«الو» به معنی کوتاهی کردن است؛ لیکن چون متضمن معنی «منع» بوده به دو مفعول متعدی شده، مفعول اولش کاف خطاب بوده. مانند: **«لا يألونكم خبالا»**.[1]
«(جهدا) اى اجتهادا».
«جهد» به معنی کوشش است.[2]
«وقد استعمل الالوفى قولهم: لاآلوك جهدا متعديا الى مفعولين، وحذف ههنا المفعول الاول. والمعنى لم امنعك جهدا» دراین سخن عرب **«لاآلوك جهدا»** مادّهٔ «الو» دو مفعولی است: مفعول اول کاف خطاب، مفعول دوم جهدا. در عبارت:
«لم آل جهدا».**«آل»** دو مفعولی است؛ مفعول اولش کاف خطاب بوده وحذف

---

۱ ـ یعنی: «کفرپیشگان هیچ تباهی را از شما بازنمی دارند». آل عمران / ۱۱۸.
۲ ـ ابن منظور گفته: **«الجهد والجهد: الطاقه»**. یعنی: «جهد به ضم جیم و به فتح آن، به معنی توان است». لسان العرب، ج ٦، ص ۳۹۵.
«جهد» بروزن «قفل»:توانائی، نیرو.«جهد» بروزن «عبد»: رنج، سختی.ادب الکاتب، ص ۲۳۸.

شده و معنایش اینگونه است.«**لم امنعك جهدا**». یعنی: هیچ کوششی رافروگذارنکردم.
«(فی تحقیقه) ای المختصر، یعنی فی تحقیق ماذکرفیه من الابحاث (وتهذیبه)ای تنقیحه».
در پژوهش بحثهای و پیرایش و پیراستن آن.«**تنقیح**»یعنی:پاك‌کردن، پیراستن‌وزدودن.
«(ورتبته) ای المختصر (ترتیبا اقرب تناولا) ای أخذاً (من ترتیبه) ای من ترتیب السکاکی او القسم الثالث، اضافة للمصدر الی الفاعل او المفعول».

وبه این مختصر، ترتیبی زودیاب‌تر و آسان‌تر از ترتیب سکاکی (یا ترتیب قسم سوم) بخشیدم.

«**ترتیب**» در «**من ترتیبه**» مصدر است؛ اگر اضافه به فاعل شده باشد معنی اینگونه می‌شود از ترتیب سکاکی واگر اضافه به مفعول شده باشد معنی اینگونه می‌شود:از ترتیب قسم سوم. «**تناول**» به معنی دست یافتن وگرفتن است.

«(ولم ابالغ فی اختصار لفظه تقریباً) مفعول له، لما تضمنه معنی لم ابالغ، ای ترکت المبالغة فی الاختصار تقریباً. (لتعاطیه) ای تناوله».

و زیاده روی در مختصر کردن لفظش را رهاکردم تا زودتر درك شود.

«**تقریبا**» مفعول له است برای «**ترکت**»، که در «**لم ابالغ**»نهفته است؛ یعنی: زیاده روی در مختصر کردن را رهاکردم برای نزدیك کردن دستیابی به مطالبش.

«**تعاطی**» یعنی تناول. و «**تناول**» به معنی دست یافتن، درك کردن، فهمیدن ویافتن است.

توضیح:

«**تقریبا**» مفعول له برای «**لم ابالغ**» نیست، چون هرگاه بر سرکلامی که قید دارد نفی داخل شود، نفی متوجه قید می‌شود. مثلاً در عبارت:«**ابالغ فی اختصار لفظه تقریباً**»، «**تقریباً**» قید «**ابالغ**» ومعنی این گونه است: مبالغه می‌کنم در مختصر کردن لفظ مختصر، برای نزدیك شدن آن ودریافت آن. اکنون اگر «لم» بر «ابالغ» داخل شود نفی متوجه «تقریباً» می‌شود بدینگونه: من مبالغه نکردم برای زود فهمیدن. آنگاه مفهومش این می‌شود که مبالغه در مختصر کردن کردم، ولی انگیزه‌ام «تقریب» نبوده واین معنی مراد مصنف نیست. او می‌خواهد اصل مبالغه را نفی کند وبگوید: اصلاً مبالغه در اختصار، به هیچ انگیزه‌ای نکردم. ولی اگر «تقریبا»مفعول برای «ترکت» باشد مقصود مصنف حاصل می‌شود؛بدین گونه: مبالغه در اختصار را ترك کردم تا زودتر فهمیده شود.

«(وطلبا لتسهیل فهمه علی طالبیه) والضمائر للمختصر».

ومی‌خواستم فهمش بر یابندگانش، آسان شود.

ضمیر «**لتعاطیه**» و «**فهمه**» و «**طالبیه**» همه به «**مختصر**» باز می‌گردد.

«وفی وصف مؤلّفه بانه مختصر منقح سهل الماخذ تعریض بانه لاتطویل فیه ولاحشو ولاتعقید کما فی القسم الثالث».

در اینکه: خطیب قزوینی نوشته‌اش را به پیراستگی و آسانی وصف کرده گوشه زدنی است؛ بدین گونه که: وی می‌گوید: در کتاب من «تطویل»، «حشـو» و «تـعقید» نـیست، لیکن در قسم سوم هست.

ضمیر «مؤلّفه» به خطیب بازمی‌گردد. و ««مؤلَّف» اسم مفعول است به معنی نـوشته شده ونگاشته.

خطیب قزوینی برای نوشته‌اش سه وصف آورد:

۱ ـ **«الّفت مختصراً»** که مختصر بودن را می‌فهماند.

۲ ـ **«لم آل جهداً فی تحقیقه وتهذیبه»** که پیراسته بودن را نشان می‌دهد.

۳ ـ **«طلباً لتسهیل فهمه علی طالبیه»** که **«سهل المأخذ»** بودن و آسانی در درک را می‌رساند.

در عبارت شارح **«فی وصف مؤلّفه»** خبر مقدم است. و **«تعریض»** مبتدای موخّر.

«تعریض» یعنی: گوشه زدن، وبدون صراحت سخن گفتن.

« (واضفت الی ذلك) المذکور من القواعد وغیرها (فوائد عثرت) ای اطلعت (فـی بعض کتب القوم علیها) ای علی تلك الفوائد».

وبرقواعد وشواهد وامثلهٔ کتاب، فایده‌هایی راکه درکتـابهای دانشـمندان بـلاغت یافته بودم افزودم.

«واضفت الی ذلك»:به آنچه ذکر شد از قواعد وغیرقواعد یعنی: شواهد وامثله.

«فوائد عثرت»: «عثرت» از «عثور» گرفته شده وبه معنی برخورد اتفاقی است؛ یعنی یافتن چیزی بدون قصد.

«(وزوائد لم اظفر) ای لم افز (فی‌کلام احد بالتصریح بها) ای بتلك الزوائد. (ولاالاشارة الیها) بان یکون‌کلامهم علی وجه یمکن تحصیلها منه بالتبعیة وان لم یقصدوها».

وافزودم به آن مختصر، اضافه‌هایی راکه هیچ جا به آن، تصریح یا اشاره نشده بود.

«لم اظفر» به معنی **«لم افز»** است؛ یعنی: دست نیافتم، پیدا نکردم ونائل نشدم.

«بان یکون‌کلامهم ...» یعنی: کلام آنان بگونه‌ای نبود که بتوان آن زواید را از آن پیدا کرد، گرچه آن زوائد را قصد نکرده باشند.

ضمیر **«تحصیلها»** به **«زوائد»**، وضمیر **«منه»** به **«کلام»**، وضمیر **«لم یقصدوها»** نیز به زوائد برمی‌گردد.

خطیب از آنچه درکتابها پیداکرده بود به **«فوائد»**، واز آنچه خودش افزوده بـه **«زوائد»** تعبیر کرد. ممکن است این تعبیر، متواضعانه باشد، که آنچه از پیشینیان است را **«فائده»** خوانده وآنچه از خویش است را **«زائده»**. وممکن است مرادش از **«زائـده»** چیزی باشدکه فزونی در فضل دارد ونفعش افزون‌تر است.

«(وسمّيته تلخيص المفتاح) ليطابق اسمه معناه».

و آن مختصر را «**تلخيص**[1] **المفتاح**» نامیدم، تا اسم آن با معنایش هماهنگ باشد.

یعنی: همان گونه که کتاب، از «حشو» و «تطویل» پیراسته است، نامش نیز این پیراستگی را نشان دهد.

در اینجا این سؤال مطرح است: که خطیب قزوینی تنها قسم سوم مفتاح را تلخیص کرده پس چرا آن را «تلخیص مفتاح» نامیده ونگفته «تلخیص القسم الثالث من المفتاح».

در پاسخ این سؤال گفته‌اند:

۱ - در این تعبیر مضاف حذف شده؛ وبدینگونه بوده: «تلخیص القسم الثالث من المفتاح».

۲ - جزء وکل ارتباط تنگاتنگ دارند؛ از این رو گاهی اسم کل را بر جزء می‌نهیم. و هنگامی که تنها دیوار خانهٔ ما خراب شده می‌گوییم: خانه ما خراب شد. در اینجا نیز قسم سوم، جزء است و «مفتاح» کل، نام کل را برجزء نهاده‌ایم.

(و اَنَا أسأل اللّه تعالی) «قدّم المسنداليه قصداً الی جعل الواوللحال». (من فضله) حال من (اَن ينفع به)؛ أی بهذاالمختصر، (كمانفع باصله) و هوالمفتاح اوالقسم الثالث منه».

ومن ازخداوند ـ متعال ـ می‌خواهم که: از فضلش همان گونه که اصل این کتاب (قسم سوم) را نفع خیز قرار داد، این کتاب را نیز نفع بخش سازد.

«**انا**» را مقدم داشت وبه ضمیر مستتر در «**اسال**» اکتفا نکرد وضمیر منفصل آورد تا «**واو**»، حالیه باشد.[2]

«**من فضله**» حال برای «**ان ينفع به**» است.

ضمیر «**باصله**» می‌شود به «**مفتاح**» برگردد وهم به «قسم سوم». «**ان ينفع**» به تاویل مصدر می‌رود ومفعول «**اسال**» قرار می‌گیرد. بدین گونه: «**اسال الله النفع به حال كونه كائنامن فضل**».

بنابراین، «**من فضله**» معمول «**ان ينفع**» نیست تا لازم بیاید معمول صله بر موصول حرفی پیشی بگیرد و معمول مصدر نیز نیست تا مقدم شدنش جایز نباشد.

---

۱ ـ تلخیص به دو معنی است: **۱ ـ شرح دادن وبیان کردن. ۲ ـ کوتاه وفشرده وخلاصه‌گرداندن.**
«**التلخيص: التِبيين والشرح، يقال: لخصت الشي و لَخّصته ، بالخاء والحاء. اذا استقصيت فی بيانه وشرحه وتحبيره، يقال: لَخصْ لی خبرک. ای بيّنه لی شيئاً بعد شئ. وفی حديث علی ـ رضوان الله عليه ـ: انه قعد لتلخيص ما التبس علی غيره. والتلخيص: التقريب والاختصار، يقال لخصت القول، ای اقتصرت فيه واختصرت منه ما يحتاج اليه**». لسان العرب ج ۷، ص ۸۶.

۲ ـ اگر «انا» مقدم نشده بود «واو» برای عطف شایسته نبود؛ چون: معطوف علیه جملهٔ فعلیه ماضویه است ومعطوف جملهٔ فعلیه مضارع. وبرای حالیه بودن نیز شایسته نبود؛ چون: مضارع مثبت، هرگاه حال واقع شود با ضمیر، ربط داده می‌شود نه با واو.

«انه» ای الله (ولی[1] ذلك) النفع (وهو حسبی) ای محسبی وکافی».

این نفع، به دست او و او ما را بسنده است.

شارح، **«حسبی»** را به معنی **«محسبی وکافی»** گرفته تا بفهماند: که **«حسب»** اسم فعل نیست.

(ونعم الوکیل).

وخداوند نیکو کفایت گری است.

«اما عطف علی جملة هو حسبی والمخصوص محذوف». **«نعم الوکیل»** یا عطف بر جملۀ **«هوحسبی»** است، ومخصوص به مدح حذف شده، و در اصل **«نعم الوکیل الله»** بوده.

واما علی حسبی، ای وهو نعم الوکیل، فالمخصوص، هو الضمیر المتقدم، علی ما صرح به صاحب المفتاح وغیره فی نحو زید نعم الرجل».

ویا **«نعم الوکیل»** معطوف باشد بر **«حسبی»** تنها (حسبی به معنی یحسبنی)؛ آنگاه تقدیر چنین می‌شود: **«هو نعم الوکیل»**. **«هو»** در این تعبیر، مخصوص است؛ همانگونه که «زید» در تعبیر **«زیدنعم الرجل»** بنابر تصریح صاحب مفتاح وبرخی دیگر مخصوص است.

«وعلی کلاالتقدیرین، قد یلزم عطف الانشاء علی الاخبار».

عطف **«نعم الوکیل»**، چه بر **«حسبی»** باشد وچه بر **«هوحسبی»** عطف انشاء برخبر است.[2]

---

۱ ـ «ولی» فعیل، به معنی فاعل است. جهانشاهی نوشته: «ولی» یعنی: دوست دارنده ودوست ویاور ونزدیك ومتکفل کارکسی. منتخب اللغات، ص ۵۶۲.

۲ ـ در باب رابع مغنی، آغاز بحث **«عطف الخبر علی الانشاء و بالعکس»** آمده:

«منعه البیانیون وابن مالك فی شرح باب المفعول معه من کتاب التسهیل وابن عصفور فی شرح الایضاح، ونقله عن الاکثرین واجازه الصفار وجماعة مستدلین بقوله ـ تعالی ـ :«وبشرالذین آمنوا» فی سورة البقرة» مغنی چاپ قدیم، ص ۲۴۹.

وسیدشریف جرجانی در حاشیه مطول آورده:

عطف انشاء برخبر، درجمله‌هایی جائز نیست که: محل از اعراب ندارند؛ لیکن در جمله‌هایی که محل از اعراب دارند جایز است.

وصاحب کشاف براین جواز در سورۀ نوح تصریح کرده است. وبرای عطف انشاء برخبر مثل رده به: **«قال زید نودی للصلوة وصل فی المسجد»**. آنگاه افزوده: برای استدلال به جواز عطف انشاء برخبر، سخن خداوند ـ متعال ـ **«وقالوا حسبنا الله ونعم الوکیل»** (آل عمران/۱۷۳) کافی است.

اما آنان‌که عطف انشاء برخبر را جایز نمی‌دانند. در **«هو حسبی ونعم الوکیل»** دو تعبیر وتوجیه دارند:

۱ ـ **«هوحسبی»** جمله انشائیه است وبرای انشاء مدح.

۲ ـ قبل از **«نعم الوکیل»** یك مبتدا وخبر حذف شده. ودر حقیقت معطوف، همان مبتدا وخبر محذوف است؛ واینگونه بوده: **«وهومقول فی حقه نعم الوکیل»** بنابرتوجیه اول، عطف انشاء بر انشاء می‌شود. و بنابر تعبیر دوم، عطف خبر برخبر.

پرسش ها

۱ ـ معنی واژه‌های حمد و شکر و ویژگیهای هر یك را بیان فرمایید.

۲ ـ نسبت منطقی بین حمد و شکر چیست؟

۳ ـ اصطلاح براعت استهلال را تبیین کنید.

۴ ـ عطف خاص برعام چگونه است؟

۵ ـ کلمهٔ «آل» با «اهل» چه فرقی دارد؟

٦ ـ چه انگیزه‌هایی به علم بلاغت جایگاه والابخشیده؟

۷ ـ استعارهٔ بالکنایه، ایهام و ترشیح را شرح دهید.

۸ ـ قاعده، مثال و شاهد چگونه تعریف شده؟

۹ ـ کتاب «تلخیص المفتاح». برداشت شده از چه کتابی است؟ و چه کسی برآن شرح نگاشته؟

مقدمة

- معنی فصاحت.
- فصاحت در وصف مفرد، کلام و متکلم.
- معنی بلاغت.
- بلاغت در وصف کلام و متکلم.
- تعریف فصاحت مفرد.
- تبیین تنافر حروف، غرابت و مخالفت قیاس.
- فصاحت کلام.
- بیان «ضعف تألیف»، «تنافر کلمات» و «تعقید».
- تعقید لفظی و معنوی.
- فصاحت متکلم.
- بلاغت کلام.
- مقتضی حال.
- اختلاف جایگاه ها.
- بلاغت متکلم.
- مرجع بلاغت.

«مقدمة»

«مقدمه» اگر به کسر دال خوانده شود از فعل لازم. یعنی «قَدَّم» بمعنی «تقدم» گرفته شده است. و اگر به فتح دال خوانده شود از فعل متعدی؛ چون اسم مفعول، از فعل متعدی گرفته می‌شود.[1]

«مقدمه» هم می‌شود خبر برای مبتدای محذوف باشد؛ (**هذه مقدمة**). و هم مبتدا باشد برای خبر محذوف؛ (**مقدمة اذکرها**).

«رَتّب المختصر علی مقدمة و ثلثة فنون، لان المذکور فیه اما ان یکون من قبیل المقاصد فی هذا الفن اولا، الثانی المقدمة».

خطیب قزوینی آن مختصر(تلخیص) را فراگیرندهٔ یك مقدمه و سه فن ساخت؛ زیرا: آنچه در این مختصر آمده یا از قلمرو مقاصد این فن است یا نه، اگر از قبیل مقاصد نباشد «مقدمه» است.

«رتب» چون متضمن معنی اشتمال و فراگیری است با علی متعدی شده.

«والاول ان کان الغرض منه الاحتراز عن الخطا فی تادیة المعنی المراد فهو الفن الاول».

«والاول»، یعنی آنچه از قبیل مقاصد این فن است، اگر هدفش دوری از خطا در بیان معنی مقصود باشد، «علم معانی، وفن نخست» است.

«والا، فان کان الغرض منه الاحتراز عن التعقیدالمعنوی فهو الفن الثانی».

«والا» اگر برای دوری از خطا در ادای مقصود نباشد، آنگاه اگر هدفش گریز از پیچیدگی معنوی باشد «فن بیان» است.

«والا فهو الفن الثالث».

«والا» اگر هدف احترازی نداشته باشد، نه از **«تعقید»** و نه از خطا در ادای مقصود، آنگاه آن فن سوم (بدیع) است.

این حصر در فنون سه گانه، هم حصر عقلی است وهم حصر استقرائی.

«و جعل الخاتمة خارجة عن الفن الثالث وَهَم؛کما سنبین ان شاءالله تعالی».

در پایان کتاب[2] بحثی به عنوان «خاتمه» به کتاب افزوده شده است. برخی مانند: «زوزنی» و «خلخالی»، آن «خاتمه» را جدا از فن سوم (بدیع) پنداشته‌اند. اینك شارح

---

۱ ـ ابن منظور نوشته. **«ومقدمة العسکر وقادمتُهم و قد اماهم: متقدّموهم. التهذیب: مقدمة الجیش ـ بکسر الدال ـ ، اوله. الذین یتقدمون الجیش ... وقیلَ: انه یجوز مقدمة ـ بفتح الدال ـ . و مقدمة الجیش: هی من قدم، بمعنی تقدم»** لسان العرب ج ۱۲، ص ۴۶۹.

۲ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۱۹. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۱۴. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۴۳۸.

می‌گوید: همان گونه که بیان خواهیم کرد،[۱] ان شاء الله جدا از فن سوم نیست. و جدا کردن آن «وَهَم» یعنی غلط و اشتباه است؛ چون خطیب آن را از فن سوم دانسته.

«وَهَم»، بروزن «مرض»، به معنی خطا و اشتباه و تلفظ آن به سکون «هاء»، همان گونه که در مختصرهای حاشیه‌دار اعراب گذاری شده غلط است. «وهْم»، بهِ سکون «هاء» به معنی چیزی است که: بر خاطر می‌گذرد. ابن منظور گفته: **«الوَهْم: مِن خطرات القلب. والجمع، اوهام، وللقلب وَهْم»**.[۲]

«جعل الخاتمة» مبتدا، و **«وَهَم»** خبر است.

«و لما انجرکلامه فی آخر هذه المقدمة الی انحصار المقصود فی الفنون الثلاثة ناسب ذکرها بطریق التعریف العهدی بخلاف المقدمة، فانها لامقتضی لایرادها بلفظ المعرفة فی هذاالمقام».

چون سخن مصنف در پایان این مقدمه به منحصر کردن مقصود در فنون سه گانهٔ «معانی، بیان و بدیع» می‌انجامد[۳]، از این رو شایسته است که: این فنون سه گانه را با «ال» عهد ذکری بیاورد و در آغاز علم معانی بگوید: «الفن الاوّل» و در آغاز علم بیان بگوید: «الفن الثانی». ودراول بدیع بگوید: «الفن الثالث». لیکن چون قبلا سخنی از مقدمه به میان نیامده بود، واژهٔ مقدمه را بدون «ال» وبگونهٔ نکره آورد.

«و الخلاف فی ان تنوینها للتعظیم او للتقلیل، مما لاینبغی ان یقع بین المحصلین».

اختلاف در اینکه: آیا تنوین **«مقدمةٌ»** برای تعظیم است ـ از این رو که: مطالب آن مهم است ـ یا برای تقلیل ـ از این جهت که: الفاظ آن نسبت به تمام کتاب کم است ـ شایسته دانش پژوهان نیست. چون: اندک بودن لفظ وزیاد بودن معنا با هم تضاد ندارد. وبدیهی است که: می‌شود تنوین آن برای تعظیم باشد یا برای تقلیل، به دو اعتبار.

«والمقدمة: ماخوذة من مقدمة الجیش، للجماعة المتقدمة منها، من قَدَّم بمعنی تقدّم».

«مقدمة»، برگرفته از **«مقدمة الجیش»** است. ودر آغاز برای گروهی بوده که: پیشتر از ارتش، حرکت می‌کرده.[۴]

«مقدمة» اسم فاعل از «قدّم» به معنی «تقدّم» است. آنگاه نقل از وصفیت داده شده

---

۱ ـ این سخن در آغاز «خاتمة» این گونه بیان شده: **«وانما قلنا: ان الخاتمة من الفن الثالث دون ان نجعلها خاتمة للکتاب، خارجة عن الفنون الثلاثة؛ کما تو همّه غیرنا، لان المصنف قال فی الایضاح فی آخر بحث المحسنات اللفظیه: هذا ما تیّسرلی باذن الله جمعه وتحریره من اصول الفن الثالث»**.

۲ ـ لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۴۳.

۳ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۳۳ و ۳۴. مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۸. ومختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۴ و ۱۵.

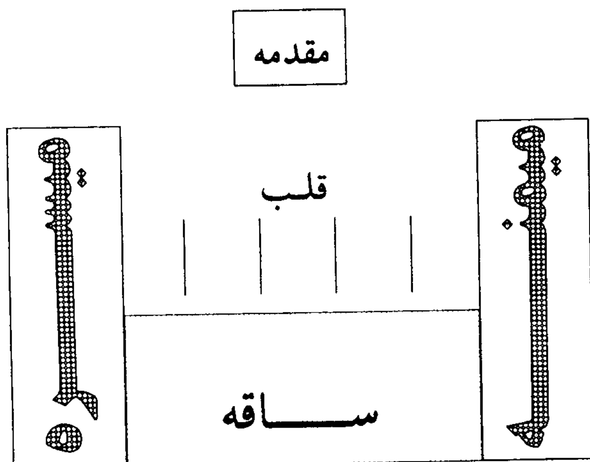
۴ ـ **«مأخوذة»** یعنی: «منقولة». «مقدمه» از «مقدمةالجیش» نقل داده شده یا به شیوهٔ حقیقت عرفی اگر معنی گذشته‌اش مهجور باشد و یا به گونه «استعارهٔ مصرّحه» اگر معنی پیشین آن «مهجور» نباشد بدین طریق که: مثلاً مقدمه کتاب، تشبیه شده باشد به مقدمه سپاه.

واسم گروه پیشاهنگ ارتش گردیده. وتای آن ناقله است.

«للجماعة المتقدمة منها»[1] برای گروه پیشاهنگ سپاه.

ضمیر «**منها**» به «**جیش**» باز می‌گردد؛ به اعتبار اینکه: «**جیش**»، طائفه است.

این نکته آموختنی است که: در دنیای کهن، سپاه را به پنج فرقه تقسیم می‌کرده‌اند «**مقدمه**»، «**قلب**»، «**میمنه**»، «**میسره**» و «**ساقه**». بدین ترتیب:



«یقال مقدمة العلم، لما یتوقف علیه الشروع فی مسائله ومقدمة الکتاب، لطائفة من کلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فیه ».

«**مقدمة العلم**» به مجموعه‌ای از معانی می‌گویند که: آغاز کردن مسائل علم، به دانستن آن مجموعه متکی است. وبه قسمتی از سخن که برای ارتباط با مقصود، قبل از آن آورده می‌شود «**مقدمة الکتاب**» می‌گویند.

شناخت «**مقدمة العلم**» ضروری است؛ زیرا: اگر بدون دریافت صحیح آن در مسیر علم مرتبط به آن، گام برداریم «طالب مجهولیم». دانشمندان به این دانستنیهای ضروری «**مبادی عشره**» می‌گویند.

«**قدمت امام المقصود**». به عقیده برخی از حاشیه‌نگاران «**قدمت**» به معنی «**جعلت**» است؛ چون: «**امام المقصود**» معنی پیشاپیش بودن را می‌رساند.[2]

---

۱ ـ علی ـ علیه‌السلام ـ فرموده : «**فقد بعثت مقدمتی**» نهج البلاغه، خطبه ۴۸.
وباز فرموده: «مقدمة القوم، عیونهم. وعیون المقدمة، طلائعهم» نهج البلاغه، نامه ۱۱.

۲ ـ «**مقدمه**» به کلمه های بسیاری اضافه می‌شود یا موصوف وصفهایی قرار می‌گیرد که هرکدام معنی واصطلاح ویژه‌ای را در علوم نشان می دهد. مانند:
مقدمهٔ حرام. مقدمهٔ واجب. مقدمهٔ صحت. مقدمهٔ عادی. مقدمهٔ عقلی. مقدمهٔ شرعی. مقدمهٔ مستحب. مقدمهٔ

«لما یتوقف علیه...» ضمیر **«علیه»** به **«ما»**ی موصوله بازمی‌گردد. وضمیر **«مسائله»** به **«علم»** برگشت می‌کند. وضمیر **«من کلامه»** به **«کتاب»** رجوع می‌کند.

«لارتباط له بها» ضمیر **«له»** به **«مقصود»**، وضمیر **«بها»** به **«طائفه»** برمی‌گردد.

«وانتفاع بها فیه». وبرای بهره‌بردن از آن طایفه در مقصود. ضمیر **«بها»** به **«طائفه»**، وضمیر **«فیه»** به **«مقصود»** برگشت دارد.

«وهی ههنا لبیان معنی الفصاحة والبلاغة وانحصار علم البلاغة فی علمی المعانی والبیان وما یلائم ذلک».

مقدمه درآغاز این کتاب، برای بیان چند چیز است:

۱ ـ معنی فصاحت وبلاغت.

۲ ـ انحصار دانش بلاغت در معانی وبیان.

۳ ـ **«مایلائم ذلک»** یعنی: آنچه با دو بحث گذشته پیوند دارد؛ مثل نسبت بین فصاحت وبلاغت، وبیان مرجع علم بلاغت.

«ولا یخفی وجه ارتباط المقاصد بذلک».

وپوشیده نیست پیوند مقاصد کتاب؛ با آنچه در مقدمه آمده. از این رو این مقدمه را **«مقدمة الکتاب»** می‌توان نامید.

«والفرق بین مقدمة العلم ومقدمة الکتاب، مما خفی علی کثیر من الناس».

فرق «مقدمة العلم» با «مقدمة الکتاب»، بر بسیاری از مردم پنهان مانده.

دست کم **«مقدمة العلم»** و **«مقدمة الکتاب»** این فرقهای اساسی را دارند:

۱ ـ «مقدمة العلم»، پایه واساس شروع در علم است؛ وبدون دانستن آن، آغاز مفید نیست.

۲ ـ به قول برخی: **«مقدمة العلم»**، به مجموعه‌ای ازمعانی، و **«مقدمة الکتاب»**، به مجموعه‌ای از الفاظ گفته می‌شود.

۳ ـ در **«مقدمة الکتاب»**، پیشاپیش بودن ودرآغاز آمدن شرط است؛ ولی در **«مقدمة العلم»** خیر.[1]

غریبه. مقدمهٔ کبری. مقدمهٔ دلیل. مقدمهٔ اولی. مقدمهٔ ثانی.

۱ ـ سید شریف آورده: «(مقدمة الکتاب)، **ما یذکر فیه قبل الشروع فی المقصود؛ لارتباطها. ومقدمة العلم. ما یتوقف علیه الشروع. فمقدمة الکتاب، اعم من مقدمة العلم؛ بینهما عموم وخصوص مطلق**».تعریفات، ص ۹۹.

یعنی «مقدمة الکتاب»، مجموعه‌ای است که: قبل از شروع در مقصود، در کتاب آورده می‌شود. از این رو که: آن مجموعه، با مقصود، ارتباط دارد. و «مقدمة العلم» چیزی است که: آغاز، متوقف برآن است.

بنابراین، «مقدمة الکتاب» اعم از «مقدمة العلم» و بین این دو عموم وخصوص مطلق است یعنی هر مقدمة العلمی، مقدمة الکتاب هست، ولی ممکن است مقدمة الکتابی، مقدمة العلم نباشد.

الفصاحة

«(الفصاحة): وهی فی الأصل تنبئی عن الظهور والابانة».

«فصاحت»، در لغت آشکار شدن وبیان کردن را می‌نماید.

واژه **«فصاحت»**، به معانی گوناگونی آمده. بی‌تردید برخی از آنها حقیقی، وبرخی مجازی و پاره‌ای از آنها لازم، وپاره‌ای متعدی، و بعضی مطابقی و بعضی التزامی است.[1]

از این رو شارح، تعبیری آورده که: نمودی باشد از همهٔ معانی آن. وگفته: «تُنبئُ عن الظهور والابانة». یعنی: فصاحت، نشانگر آشکار شدن وبیان کردن است. ونگفته: **«الفصاحة هی الظهور والابانة»**. یعنی: فصاحت: آشکار شدن وبیان کردن است؛ چون معنی مطابقی فصاحت، آشکار شدن نیست؛ بلکه آشکار شدن، لازمه معنی فصاحت است.

بنابراین، کلمهٔ **«تنبئ»** هم معنی حقیقی وهم معنی مجازی را فرا می‌گیرد.

شارح دو واژهٔ **«ظهور»** و **«ابانه»** را بکار برد تا برساند «ظهور»، اشاره به معنی لازمی فصاحت دارد ومثل **«فصح»** است. و«ابانه»، اشاره به معنی متعدی فصاحت داردومثل «افصح» است.

«یوصف بها المفرد مثل کلمة فصیحة».

فصاحت، وصف مفرد قرار می‌گیرد؛ بدین گونه که می‌گوییم: زید یا عمرو، کلمهٔ

---

۱ ـ فیروز آبادی این معانی را برای فصاحت ذکر کرده:
۱ ـ «اللفظ الفصیح»: آنچه نیکوئی‌اش با گوش درک شود.
۲ ـ «فَصِح الاعجمی»: به عربی سخن گفت. یا فصاحتش در عربی افزوده شده.
۳ ـ «اَفصَح»: با فصاحت سخن گفت.
۴ ـ «یوم فصح»: روز بی‌ابر.
۵ ـ «اَفصَحَ اللبن»: شیر، سرشیرش گرفته شده؛ حدا شده ار خامه.
٦ ـ «اَفصَح الشاة»: گوسفند، شیرش صاف شد.
۷ ـ «افصح البول»: بول، صفا یافت.
۸ ـ «اَفصَحَ النصاری»: عید فصح نصاری رسید.
۹ ـ «اَفصَحَ الصبح»: صحگاه روشن شد.
۱۰ ـ «اَفصَح الرجل»: بیان کرد.
۱۱ ـ «فَصَحَكَ الصبح»: روز برآمد. قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۹۱.
ابن منظور نوشته: **«الفصاحة: البیان؛ فَصُحَ الرجل فصاحة»**. لسان العرب، ج ۲، ص ۵۴۴.
الفصاحة: البیان وخلوص الکلام عن التعقید. قیل اصلها من الفصح وهو اللبن الذی اخذت عنه الرغوة». اقرب الموارد، ج ۲، ص ۹۲۷.
«(الفصاحة): فی اللغة عبارة عن الابانة والظهور». تعریفات، ص ۷۲.
«الفصح خلوص الشي مما یشوبه. واصله فی اللبن». مفردات راغب، ص ۳۸۰.
فصاحت: ـ بالفتح ـ گشاه سخن شدن وتیز زبان شدن. منتخب اللغات، ص ۳۹٦.
قال الامام فخرالدین الرازی ـ رحمةالله علیه ـ «اعلم ان الفصاحة خلوص الکلام من التعقید. واصلها من قولهم أفصح اللبن، اذا اخذت عنه الرغوة». المستطرف، ج ۱، ص ۹٦.

فصیحی است.

منظور از «کلمه»، چیزی است که: کلمه بر آن صدق می‌کند؛ مثل زید،عمرو و... .

«(والکلام) مثل کلام فصیح وقصیدة فصیحة».

فصاحت، وصف کلام نیز قرار می‌گیرد؛ مثلا به «زید قائم» می‌گوییم: کلام‌فصیح. یا به مجموعهٔ ویژه‌ای از شعر می‌گوییم: این قصیده فصیح است.[1]

«کلام فصیح»، مقصود ازکلام،لفظ کلام‌نیست ؛ چون: لفظ کلام، مفرد است. بلکه مراد، مصداق کلام است. همین‌گونه مراد از **«قصیدهٔ فصیحه»**،لفظ «قصیده»نیست؛ بلکه مراد: آن مجموعهٔ خاص شعری است که به آن قصیده می‌گویند.

«قیل: المراد بالکلام، مالیس بکلمة؛ لیعم المرکب الاسنادی وغیره. فانه قدیکون بیت من القصیدة غیر مشتمل علی اسناد یصح السکوت علیه، مع انه یتصف بالفصاحة».

برخی گفته‌اند: مراد از «کلام»، در تعبیر **«یوصف بها المفرد والکلام»**، چیزی است که. کلمه نباشد. برای اینکه چنین تعریفی از کلام، هم مرکب تام خبری وهم مرکبهای دیگر را فرا بگیرد. چون بدون تردید، گاهی یك سطر شعر از قصیده‌ای اسناد تامی که سکوت بیاورد، ندارد. وبا این حال، کلام فصیح به شمار می آید.

مقصودازا: **«مرکب غیراسنادی»** مرکبهایی است چون:

مرکب وصفی **«رجل عالم»**.

مرکب اضافی **«خاتم فضة»**.

مرکب مزجی **«سیبویه»** و **«بعلبك»**.

و مرکب تضمّنی **«اربعة عشر»**.

بیت هایی که: اسناد تام ندارد بسیار است؛ مانند:

اینکه در شهنامه ها آورده‌اند رستم وروی‌ینه تن اسفندیار

و:

سکندر چودانست کآن ابلهان دلیرندبرخون شاهنشهان

و:

لفظی فصیح شیرین قدی بلند چابك

روئی لطیف زیبا چشمی خوش کشیده

و:

---

[1] ـ «قصیده»: نوع اشعاری است که: بریك وزن وقافیه با مطلع مصرّع ومربوط به یکدیگر درباره موضوع ومقصود معین، از قبیل: مدح پادشاه، تهنیت جشن عید، فتحنامهٔ جنگ، شکر، شکایت، فخر، حماسه سرائی، مرثیه و تعزیت، ومسائل اخلاقی، اجتماعی، عرفانی وامثال آن ساخته باشد.
صناعات ادبی همائی، ج ۱، ص ۱۶۷.

اذا مـــا الفـــانيات بَــــرَزْن يـــوما وزجـــجن الحـــواجب والعـــيونا

کو تاه سخن اینکه: گاه گاه، بیتی از یك قصیده، اسناد تام خبری ندارد وسکوت به دنبال نمی‌آورد؛ ولی سخن فصیح نیز شمرده می‌شود. عقیدهٔ زوزنی این است که: برای دخول این گونه سخن ها درکلام فصیح می‌گوییم: مراد از «کلام»، مرکب است. ـ چه مرکب تام باشد، چه غیرتام ـ پس هرچه کلمه نیست کلام است.

«وفیه نظر، لانه انما یصح ذلك لواطلقوا علی مثل هذا المرکب انه: کلام فصیح؛ ولم ینقل عنهم ذلك. واتصافه بالفصاحة، یجوزان یکون باعتبار فصاحة المـفردات». در ایـن عقیده نظر هست چون هنگامی می‌توانیم به این مرکبهای ناقص بگوییم: کلام فصیح که عرب نیز گفته باشد لیکن نقل نشده که عرب به چنین مرکبهایی کلام گفته باشد. ثانیاً ممکن است از اینرو به این مرکبها، فصیح گفته باشند که مفرداتش فصیح است. نه از حیث کلام بودن.

«علی ان الحق انه داخل فی المفرد؛ لانه یقال: علی ما یقابل المرکب وعلی مایقابل المثنی والمجموع وعلی ما یقابل الکلام. ومقابلته بالکلام ههنا قرینة دالة علی انه ارید به المعنی الاخیرا عنی ما لیس بکلام».

سخن شایسته ومحققانه این است که بگوییم: مرکبات ناقصه، داخل در قلمرو مفرد است؛ چون: مفرد در مقابل چند چیز آورده می‌شود:

۱ ـ در مقابل مرکب.

۲ ـ در مقابل تثنیه و جمع.

۳ ـ در مقابل کلام تام.

واینکه مصنف، مفرد را در مقابل کلام آورد وگفت: **«یوصف بها المفرد والکلام»** می‌رساند که: مراد او از «مفرد» غیر کلام است؛ گر چه مرکب ناقص باشد.

پس براساس نظر مصنف، مرکبات ناقصه، داخل در مفرد است.

«(و) یوصف بها (المتکلم) ایضاً. یقال: کاتب فصیح، وشاعر فصیح».

فصاحت، وصف متکلم نیز قرار مـی‌گیرد؛ مـثلاً بـه نـویسنده‌ای کـه فـصیح است می‌گوییم: **«کاتب فصیح»**. مقصود از «کاتب»، نویسنده است نه خطاط. و به سراینده‌ای که فصیح است می‌گوییم: «شاعر فصیح» وهمین گونه است: «امـرئة فـصیحة» ، «رجـل فصیح» و... .

به این نکته نیز باید توجه کرد که: فصاحت، وصـف مـعنا قـرار نـمی‌گیرد؛ مـثلاً نمی‌گوییم: این معنی فصیح است.

«(والبلاغة) تنبئ عن الوصول والانتهاء».[1]

«بلاغت»، از رسیدن و به پایان آمدن خبر می‌دهد.

« (والبلاغة) وهی تنبئ عن الوصول والانتهاء (یوصف بها الأخیران فقط) ای الکلام و المتکلّم دون المفرد، اذلم یسمع کلمة بلیغة».

بلاغت، از رسیدن و پایان یافتن خبر می‌دهد. و تنها وصف کلام و متکلم قرار می‌گیر نه وصف مفرد. بدین علّت که: هیچ گاه شنیده نشده که بگویند: «کلمة بلیغه».

«والتعلیل بان البلاغة انماهی باعتبار المطابقة لمقتضی الحال و هی لاتتحقق فی المفرد وهم، لان ذلك انما هو فی بلاغة الکلام و المتکلم».

برخی گفته‌اند: انگیزهٔ اینکه بلاغت، وصف مفرد قرار نمی گیرد، این است که: بلاغت به اعتبار مطابقت با مقتضای حال است؛ یعنی: سخن را هماهنگ با شرایط ویژه آوردن. واین مطابقت، با مقتضای حال در مفرد تحقق پیدا نمی کند؛ چون: اسناد در آن نیست. و به همین جهت که مطابقت با مقتضای حال در مفرد نیست بلاغت هم نیست.

شارح می فرماید: **«والتعلیل وهم»** ؛ **«التعلیل»** مبتداست و **«وهم»** خبر آن یعنی: این علّت آوردن غلط است.

«انماهی»: تنها آن بلاغت.

وهی لاتتحقق»: آن مطابقت تحقق پیدا نمی کند.

«لان ذلك»: بدون تردید اعتبار مطابقت با مقتضای حال.

«هو»: آن اعتبار مطابقت با مقتضای حال.

---

۱ ـ درباره «بلاغت»، تعبیرهای گوناگونی شده؛ من نگاه شما را به پاره‌ای از آنها می‌سپارم:

قال علی ـ علیه‌السلام ـ «البلاغة الافصاح عن حکمة مستغلقة وابانة علم مشکل».

وقال الحسن بن علی ـ علیهماالسلام ـ: «البلاغة ایضاح الملتبسات، وکشف عورات الجهالات باحسن ما یمکن من العبارات».

«قیل للخلیل بن احمد: ما البلاغة؟ فقال: ماقرب طرفاه، وبعد منتهاه. وقیل لبعض البلغاء: من البلیغ؟ قال: الذی اذا قال اسرع، واذا اسرع ابدع واذا ابدع حرك کل نفس بما اودع». نهایة الادب، ج۷، ص۶ـ۸ ـ والصناعتین، ص ۴۹ و ۵۰.

وقال بعض الحکماء: «البلاغة قول یسیر، یشتمل علی معنی خطیر». دراسة ونقد فی مسائل بلاغیة هامة، به نقل از الصناعتین.

وقال الیونانی: «البلاغة وضوح الدلالة، وانتهازالفرصة، وحسن الاشارة».

وقال الهندی: «البلاغة تصحیح الاقسام، واختیار الکلام». المستطرف، ج ۱، ص ۹۴.

وقال ابو هلال العسکری (۳۹۵ هـ): **«البلاغة کل ماتبلغ به المعنی قلب السامع، فتمکنه فی نفسه کتمکنه فی نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن»** دراسة ونقد فی مسائل بلاغیة هامة، ص ۵۶.

«لان ذلك انما هو فی بلاغة الكلام والمتكلم».

چون مطابقت با مقتضای حال معیار مطلق بلاغت نیست. تنها معیار بلاغت کلام و متکلم است. و هر گاه معیار بلاغت کلام و متکلم منتفی شود لازم نیست اصل بلاغت نیز منتفی شود؛ چون با انتفاء خاص، عام منتفی نمی شود.

ممکن است بگوییم: معیار بلاغت کلمه، چیز دیگری است؛ پس این علّت آوردن اشتباه است و تنها دلیل بر عدم وصف کلمه به بلاغت، این است که: ما از عرب نشنیده‌ایم که کلمه را موصوف بلاغت قرار دهند. **«وانما قسّم کلا من الفصاحة و البلاغة اوّلا، لتعذّر جمع المعانی المختلفه الغیر المشترکة فی امر یعمّها فی تعریف واحد».**

مصنّف، اوّل فصاحت و بلاغت را به اعتبار چیزهایی که بلاغت و فصاحت، وصف آنها قرار می گیرد تقسیم کرد، و سپس تعریف. برای اینکه نمی شود معانی گوناگونی که اشتراک در یك امر ندارند را در تعریف واحدی جمع کرد.

«فی امریعمها»: در امری که فرا بگیرد آن معانی را. **«وهذا کما قسّم ابن الحاجب المستثنی الی متصل و منقطع، ثم عَرَّف کلاًّ منهما علی حِدَة».**

«هذا»: این تقسیم و سپس تعریف مصنّف، همانند کار ابن حاجب است که: اوّل مستثنی را به متّصل و منقطع تقسیم کرد و آنگاه تعریف جداگانه‌ای برای هر کدام آورد.[1]

آغاز تعریف فصاحت

« (فالفصاحة فی المفرد). قدّم الفصاحة علی البلاغة لتوقّف معرفة البلاغة علی معرفة

---

۱ ـ عبارت ابن حاجب چنین است:

«المستثنی متصل و منقطع. امّا المتّصل، هوالمخرج من متعدد لفظا او تقدیرا بالاّ و اخواتها. والمنقطع، المذکور بعدها غیر مخرج».

و شیخ رضی ـ رحمةالله علیه ـ در توضیح این عبارت آورده: **«اعلم انه قسم المستثنی قسمین. وحدّکل واحد منهما بحد منفرد من حیث المعنی. قال: و ذلك لان ما هیّتهما مختلفان و لایمکن جمع شیئین مختلفی الماهیّة فی حد واحد».** شرح کافیه، ص ۲۲۴ و شرح جامی، ص ۱۱۰.

ابن حاجب: جمال الدّین ابو عمر عثمان بن عمربن ابی بکر نحوی در قرن ششم هجری در مصر از مادر زاده شد. در قاهره بهره های علمی فراوان در قلمرو ادب، فقه و حدیث اندوخت؛ آنگاه برای تدریس علوم عربی به دمشق رفت. از کتابهای او است:

۱ ـ **«کافیه»** در نحو. این کتاب چندین شرح دارد که شرح شیخ رضی برآن بسیار گسترده و مشهور است. شرح جامی نیز شهرت دارد.

۲ ـ **«شافیه»** ۳ ـ **«مختصرالمنتهی»** ۴ ـ **«منتهی السئوال والامل»** ۵ ـ **«المقصدالجلیل فی علم الخلیل»** ۶ ـ **«الامالی»** ۷ ـ **«القصیدة الموشحة بالاسماء المؤنّثة»**۸ ـ **«مختصر الفروع»** ۹ ـ **«المفصّل».**

الفصاحة؛ لکونها مأخوذة فی تعریفها».

مصنّف، بحث فصاحت را بر بلاغت مقدّم داشت؛ چون: شناخت بلاغت متّکی بر شناختن فصاحت است؛ زیرا: فصاحت، در تعریف بلاغت بکار گرفته شده.

ضمیر **«لکونها»** به فصاحت، و ضمیر **«تعریفها»** به بلاغت باز می گردد. بدین گونه فصاحت، در تعریف بلاغت لحاظ شده؛ که در تعریف بلاغت کلام می گوییم: هماهنگی سخن با متقضای حال است، به اضافهٔ فصیح بودن آن. و در تعریف بلاغت متکلم می آوریم: بلاغت متکلم، ملکه‌ای است که: به او توان می دهد تا کلام بلیغ پدید آورد. آنگاه بدون تردید فصاحت در کلام بلیغ لحاظ شده بدون واسطه و در بلاغت متکلم، فصاحت رعایت شده با واسطه.

«ثم قدّم فصاحة المفرد علی فصاحة الکلام و المتکلم لتوقفهما علیهما».

سپس فصاحت مفرد را بر فصاحت کلام و متکلم جلو انداخت، از این رو که: فصاحت کلام و متکلم، متوقف بر فصاحت مفرد است.

انگیزهٔ توقّف فصاحت کلام و متکلم بر فصاحت مفرد

ما در تعریف فصاحت کلام می گوییم: خالی بودن آن است از تنافر کلمات، ضعف تألیف و تعقید؛ به اضافهٔ فصاحت کلماتش. بدون تردید فصاحت کلام بی واسطه متوقف بر فصاحت مفرد است. فصاحت متکلم نیز با واسطه توقف بر فصاحت مفرد دارد. بدین گونه که: در تعریف فصاحت متکلم می گوییم: ملکه‌ای است که: به او توان می دهد تا سخن فصیح پدید آورد. بی شك سخن فصیح، شکل یافته از کلمات فصیح است.

فصاحت مفرد

« (خلوصه) ای خلوص المفرد (من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القیاس) اللّغوی ای المستنبط من استقراء اللغة».

«فصاحت در مفرد»، خالی بودن آن است از سه چیز:

۱ ـ تنافر حروف (ناهنجاری و دشواری در گفتن و ناخوشایندی در شنیدن) ۲ ـ غرابت (ناآشنایی) ۳ ـ مخالفت قیاس لغوی.

«المستنبط من استقراء اللغة»: که از پژوهش و بررسی واژه‌هابه دست آمده.

باور من این است که: باید یك شرط بر شروط سه گانهٔ فصاحت کلمه افزود؛ و آن

رکیك نبودن واژه است. بزرگترین عیب در یك کلمه، این است که: زشت معنی باشد، و معنایی داشته باشد که انسان از گفتنش شرم کند. بنابراین، باید با تأکید بگوییم: اگر واژه‌ای عفیف نباشد فصیح نیست.[1]

«و تفسیر الفصاحة با لخلوص لا یخلوعن تسامح؛ لان الفصاحة تحصل عند الخلوص».

و تفسیر فصاحت، به خالی بودن از آن سه، تهی از تسامح نیست؛ چون: بی تردید فصاحت هنگام تهی بودن حاصل می شود. یابه تعبیر دیگر: تهی بودن از این سه، انگیزهٔ پیدایی فصاحت است.

«تسامح» به معنی آسان گیری است.[2]

برای **«تسامح»** دو علت ذکر کرده‌اند:

۱ ـ فصاحت، عین «خلوص» و تهی بودن نیست. بلکه «خلوص»، یا علت فصاحت است یا لازمهٔ آن. و این، تفسیر به سبب، یا تفسیر به لازم است.

۲ ـ فصاحت، امر وجودی است و خلوص، امر عدمی. و تفسیر وجودی به عدمی ناشایست است. وحمل عدمی بر وجودی نادرست .

دسوقی تعریفی وجودی برای فصاحت مفرد ارائه داده:

«الفصاحة هی کون الکلمة جاریة علی القوانین المستنبطة من استقراء کلام العرب، متناسبة الحروف،کثیرة الاستعمال علی السنة العرب».

فصاحت، جاری بودن کلمه است بر اساس قوانین به دست آمده از کلام عرب، و هماهنگ و هموار بودن حروف آن، و گسترش داشتنش بر زبانهای عرب.

در این تعریف، سه شرط وجودی هست:

---

۱ ـ برای پیگیری بیشتر این سخن، حتما به کتاب دیگرم: «پژوهشی در بارهٔ اعجاز قرآن» بنگرید.

برخی گفته‌اند: علت حصر فصاحت مفرد، در خالی بودن از این سه، به این جهت است که: کلمه سه بعد دارد:

۱ ـ مادّه، و آن حروف واژه است. ۲ ـ صورت و هیئت و صیغه. ۳ ـ مفهوم و معنی.

و عیب در مادّه، تنافر، عیب در صورت، مخالفت قیاس، و عیب درمعنی، غرابت است.

ولی باید توجّه داشت که: عیب در معنی، تنها غرابت نیست؛ زیرا: گاهی گفتن یك واژه،به سختی از ارزش ادبی، اخلاقی و اجتماعی یك شخص یا نوشته می کاهد با اینکه تنافر در حروف و مخالفت قیاس و غرابت نیز ندارد. بلکه تنها از این رو ناشایستگی دارد که عفیف نیست.

«فالفصاحة» مبتدا، **«خلوصه»** خبر آن است.

«مخالفة القیاس»: «حلوانی» یکی از حاشیه نگاران مختصر نوشته: مراد از قیاس نحوی و صرفی و قیاس لغوی یکی است. اگر کلمهٔ غیر منصرفی تنوین داده شد مخالف قیاس نحوی است. و اگر مثلا «اجلل» بدون ادغام آورده شد مخالف قیاس صرفی است.

۲ ـ **«وتسامحوا: تساهلوا»**. لسان العرب، ج ۲، ص ۴۸۹.

۱ ـ قیاسی بودن، که لازمهٔ آن تهی بودن از مخالفت قیاس است.
۲ ـ هماهنگ و هموار بودن حروف، که لازمهٔ آن خالی بودن از تنافر است.
۳ ـ «کثیرة الاستعمال» بودن و گسترش داشتن، که لازمهٔ آن «غرابت» نداشتن است.

« (فالتنافر) وصف فی الکلمة یوجب ثقلها علی اللسان و عسر النطق بها».

«تنافر»، یك ویژگی است در واژه، که آن را بر زبان سنگین و گویشش را دشوار می کند.

ضمیر **«ثقلها»** و **«بها»** به **«کلمه»** بر می گردد.

« (نحو) مستشزرات، فی قول امرؤ القیس».[1]

مثل واژه «مستشزرات» در شعر امرؤالقیس.

«غَدائره مُسْتَشزِراتٌ الی العُلی
تَضِلُّ العِقاص فی مُثَنّیً وَ مُرسل»

گیسوهای گرده گرده‌اش به سوی بلندیها بر آمده بود. و آن گرده‌ها در زیر موهای بافته و نابافته پنهان می شد.

---

۱ ـ امرُالقیس فرزند «حجر کندی» فرمانروای بنی اسد است. نیاکانش از فرمانفرمایان «کنده» و از دیار «نجد» بوده‌اند. وی شاعری توانمند و از سرایندگان یکی از «معلّقات سبعه»است. «معلقّه» اش نزدیك به هشتاد بیت دارد.

رخدادهای شگفت زندگی او به شعرهایش در و نمایه‌هایی از سکس و شهوت، شکار و قدرت، فخروگلایه، و شکوه و شکایت بخشیده. به دختر عمویش «عنیزه» سخت عشق می ورزیده. پدرش به نیرنگ کشته می شود؛ او به در بار پادشاه روم پناه می برد، تا اینکه خودش نیز قربانی رخداد دیگری می گردد و سر انجام با پیراهن زهر آلودی که پادشاه روم به برش کرده بود، و یا به بیماری «آبله» در شهر «آنقره» (آنکارا) زندگیش فرجام می گیرد، و در آنجا به خاکش می سپرند.

وی دو لقب یافته: یکی «ذوالقروح» یعنی صاحب زخمها؛ چون: در پایان عمرش زخمهای فراوان بر تن داشته. و دیگری «ملك ضلّیل».

در نهج البلاغه آمده: **«وسئل ـ علیه السلام ـ عن اشعراء الشعر فقال: انّ القوم لَمْ یَجْروافی حَلْبَةٍ تعرف الغایة عند قصبتها، فان کان ولابدّ فالملك الضلیّل».** (حکمت ۴۴۷ نهج البلاغهٔ فیض (رحمة الله علیه) و حکمت ۴۵۵ صبحی صالح).

یعنی: هنگامی که از علی ـ علیه السّلام ـ سؤال شد سر آمد شاعران کیست؟ فرمودند: آنان در یك قلمرو حرکت نکرده‌اند؛ یعنی شکل و نوع و موضوعات شعر آنان یکنواخت نبوده تا پیروزتر مشخّص شود. و اگر ناگزیر باشیم تا سرآمدی معیّن کنیم او «ملك ضلیّل» (امرُالقیس) است. او از شعرای جاهلیّت بوده و در قرن پنجم و ششم میلادی می زیسته.

ضبط درست «امرؤالقیس» به ضم همزهٔ «امرؤ» و به فتح قاف «قیس» است. در غیاث اللغات آورده: امرؤ القیس، بکسر اوّل و سکون میم و فتح رای مهمله و ضم همزه که به صورت و او است و فتح قاف و سکون تحتانی و سین مهمله، نام شاعری است که افصح شعرای عرب بوده است. بعضی گویند که: او هفت قصیدهٔ غرّای خود نوشته، بر در کعبه آویخته بود، و به گفتن جواب، صلای عام در داده. سپس افزوده: در آن ایّام آیه ۴۳ سورهٔ هود نازل گشت و شهرت امرؤ القیس سپری شد. غیاث اللغات، ص ۸۳. برای تحقیق گسترده‌تر مراجعه کنید به: امرؤ القیس نوشتهٔ دئیف خوری. و امرؤالقیس، نگاشتهٔ سلیم جندی. و الرّمزیه فی شعر امرؤالقیس تألیف عدنان ذهبی.

شرح واژه‌های شعر:

«(غدائره) ای ذوائبه، جمع غدیره، و الضمیر عائد الی الفرع فی البیت السابق».

«غدائر» جمع **«غـدیره»** و بـه معنـای «ذوائب» است و **«ذوائب»** یـعنی: گیسوهـا. ذوائب جمع «ذؤابه» و آن موی بسته شده است. و ضمیر **«غدائره»** باز می گردد به واژه **«فرع»** در سطر پیشین یعنی:

و فـرعٍ یـزین المـتن اسـود فـاحم اثـیث کـقنو النـخلة المُـتَعْثِکلِ

یعنی: موی زیبا کنندهٔ پشتی که سیاه ذغال گونه و پرُ پشت چون خوشه‌های خرمای خوشه‌دار بود.

«مستشزرات» را اگر به کسر «ز» بخوانیم اسم فاعل است از فعل لازم، و بـه مـعنی **«مرتفعات»** (بالا رفته‌ها) و اگر به فتح «ز» بخوانیم اسـم مـفعول است، گـرفته شـده از «استشزر» به معنی **«رفع»** آنگاه **«مستشزرات»** به معنی مرفوعـات است. (بـالا بردهـا) چون اسم مفعول از فعل متعدی گرفته می‌شود.

«العُلی» جمع **«علیا»** است و به معنی بالاییها و بلندیها **«تضلّ»** فعل مضارع، گرفته شده از «ضلال» و در اینجا به معنی پنهان می‌شود، است.

«العِقاص جمع عقیصه وهی الخُصلة المجوعة من الشعر».

«عقاص» جمع **«عقیصه»** است؛ و آن قسمت گرد آمده و جمع شدهٔ از مو و گیسو است. (پاره‌ای از مو که زنها چون انار بر سر می‌نشانند).

«خُصله» بضم «خاء»، به معنی **«طُرّه»**، «قسمت»، «کاکل» و «دسته» است. «والمثنّی المفتول» و مثنی به معنی «مفتول»، و مفتول یعنی تابیده و بافته شده. از این رو به آن «مثنیّ» می‌گویند که قاعدتاً آن موها را دو قسمت می‌کنند و می‌بافند.

«یعنی اَنّ ذوائبه مشدودة علی الرأس بخیوط، و اَنَّ شعره ینقسم الیِ عقاص و مُثنَّی و مُرْسَل، والاوّل یغیب فی الاخیرین».

یعنی: گیسوهای گرد آمدهٔ آن موها، با نخهایی بر سرش بسته شده بود، و موهای آن سر، به سه دسته تقسیم می‌شد:

۱ ـ «عِقاص»: گیسوهای گرد آمده و بسته شده.

۲ ـ «مُثنّی»: گیسوهای بافته شده.

۳ ـ «مُرْسَل»: گیسوهای آویزان و شانه زده شده. و موهای گرد آمده، زیر موهای

بافته و نا بافته پنهان می شود.

قابل توجّه است که: «عقاص» را جمع آورد، و «مثنی» و «مرسل» را مفرد، تا انبوه بودن موهای گرد آمده را بفهماند و بگوید: با این انبوهی، تازه پنهان می شود.

ضمیر **«ذوائبه»** به **«شعر»**، و ضمیر **«شعره»** به **«رأس»** باز می گردد.

کوتاه سخن این که: «امرؤالقیس» گیسوی معشوقه‌اش **«عنیزه»** را به سه گونه تقسیم کرده:

۱ ـ مجموعه‌های انار گونه که با نخ بسته شده.

۲ ـ موهایی که طناب‌وار، بافته و آویخته است.

۳ ـ موهای شانه خورده.

«والغرض بیان کثرة الشعر».

و غرض «امرؤالقیس» این است که: پر پشت بودن موهای معشوقه‌اش را بیان کند.

«والضابط ههنا ان کل مایعدّه الذوق الصحیح ثقیلا متعسر النطق به فهو متنافر سواء کان من قرب المخارج او بعدها او غیر ذلک».

معیار و قانون در شناخت «تنافر»، ذوق است. یعنی: هر چه را ذوق صحیح، ثقیل و گفتنش را دشوار دانست، آن «متنافر» است. چه این سنگینی، پدیدهٔ نزدیکی مخارج حروف باشد، (مثل مستشزرات) یا پدیدهٔ دوری مخارج حروف (مانند مَلَعَ به معنی شتافت). یا «غیر ذلك»، یعنی یك حرف بین دو حرفی قرار گرفته باشد که آن دو حرف در مخرج با هم تضاد دارد. باز می توان به «مستشزرات» مثل زد که در آن «شین» که «مهموسهٔ رخوه» است بین «تاء» که «مهموسهٔ شدیده» و بین «زاء» که «مجهوره»[1] است قرار گرفته. بنابراین تنها معیار شناخت تنافر، «ذوق» است. چه بسا مخارج حروف به هم نزدیك باشند ولی تنافر پدید نیاید؛ مثل واژه‌های «شجر» و «جیش» و ... و یا مخارج حروف از هم دور باشند بدون تنافر، مانند: علم و ....

«سواء کان» ضمیر مستتر در **«کان»** به **«ثقل»** باز می گردد. یعنی: چه آن «ثقل».

«من» در **«من قرب المخارج»**، «من ناشئه» و به معنی پدیده است؛ یعنی: چه آن سنگینی پدیدهٔ نزدیکی مخارج باشد. ضمیر **«بعدها»** به «مخارج» باز می گردد. «غیر ذلك» پدیدهٔ قرب و بعد مخارج نباشد.

---

۱ ـ توضیح مهموسه رخوه، مهوسه شدیده و مجهوره عنقریب خواهد آمد.

«علی ما صرّح به ابن الاثیرفی المثل السائر».[1]

به این که تنها معیار شناخت «تنافر»، ذوق است، **«ابن اثیر»** در کتاب **«مثل سائر»** تصریح کرده.

۱ ـ ضیاءالدّین ابوالفتح نصرالله، مکنّی به «ابن اثیر» یکی از برادران سه گانه‌ای است که نقش عظیمی در فرهنگ و ادب عربی داشته. وی ملازم «صلاح الدّین ایّوبی» بوده و سپس عهده‌دار وزارت فرزند «صلاح الدّین»، «نورالدّین افضل» گشته. کتاب «المثل السائرفی ادب الکاتب والشاعر» او شهرت جهانگیر پیدا کرده.

«وزعم بعضهم ان منشأ الثقل فی مستشزرات هو توسّط الشین المعجمة التی هی من المهموسة الرخوة، بین التاء التّی هی من المهموسة الشدیدة، و بین الزّای المعجمة التی هی من المجهورة، ولوقال مستشرف لزال ذلك الثقل».

برخی (خلخالی) پنداشته انگیزهٔ تنافر و دشواری در «مستشزرات» این است که: شین نقطه‌دار که از حروف «مهموسهٔ رخوه» است (یعنی حروف فرو رفته آواوسست آهنگ) فاصله شده بین «تاء» که از حروف «مهموسهٔ شدیده» است (یعنی حروف فرو رفته آواو شدیدادا) و بین زای نقطه‌دار که از حروف «مجهوره» است (یعنی حروف بلند آواو آهنگ) و اگر شاعر به جای «مستشزرات» می گفت: «مستشرف» ـ با «راء» ـ دیگر سنگین نبود.

«و فیه نظر؛ لان الراء المهملة ایضاً من المجهورة».

و در این سخن خلخالی نظر هست؛ چون بی شك «راء» بدون نقطه نیز از حروف مجهوره است.[1]

«وقیل ان قرب المخارج سبب للثقل، المخل با لفصاحة».

قائل قیل «زوزنی» است که گفته: نزدیکی مخارج حروف سبب سنگینی کلمه

---

۱ ـ تبیین حروف از جهت «همس» و «جهر»، و «شدّت» و «رخوت»، در کتاب «سّرالبیان فی علم القرآن» آمده:

۱ ـ **«جهر»** (به فتح اوّل و سکون دوّم): یعنی بلندی آواز و صوت قویّ و هجده حرف «همزه، ب، ج، د، ذ، ر، ز، ض، ط، ظ، ع، غ، ق، ل، م، ن، و، ی» مجتمع در کلمات «نغز ـ قطع ـ ابیض ـ ظل ـ جذرومد» را مجهوره نامند؛ زیرا به سبب قوّت به بلندی و آشکارا ادا شدن، مانع جریان نفس می‌گردد.

۲ ـ **«همس»** (به فتح اوّل و سکون ثانی): یعنی صدای غیر ظاهر و خفیف؛ و ده حرف «ت، ث، ح، خ، س، ش، ص، ف، ك، هـ» مجتمع در کلمات «ستشحثك حفصه» (حفصه نام زنی است که در سؤال از تو اصرار خواهد کرد) را مهموسه گویند. چون هنگام ادای آنها جوهر صوت ظاهر نشده و نفس از جریان باز نمی ماند.بلکه به آهستگی و پستی تلفظ می شود و آواز کم کم ضعیف می شود تا منقطع گردد.

۳ ـ **«شدّت»**: یعنی قوت آواز و سخت گفتن؛ وهشت حرف «همزه، ب، ت، ج، د، ط، ق، ك» مجتمع در کلمات «اجدت طبقك» (حالت را نیکو کردی یا طبق خود را بخشیدی) را شدیده نامند؛ زیرا به شدّت تلفظ می شود، خصوصاً اگر ساکن باشد آواز از شدّت قوت به کلیّ راکد شده کشیده نمی شود و مانند کلمات مشدّد ادا می گردد. و تازبان از مخرج مربوط برداشته نشود و لبها پس از اتصال به یکدیگر برای ادای «ب» ازهم جدا نگردد صوت خارج نشده و حروف مزبور تلفظ نخواهد شد.

۴ ـ **«رخوت»** (به کسر اوّل) یعنی سهولت و سستی و ضدّ شدّت است؛ و حروفی که به سستی و آسانی به تلفظ آید و آواز در آنها کشیده شود حروف «رخوة» یا «رخاوة» (به فتح اوّل) گویند که سیزده حرف است: «ت، ح، خ، ذ، ز، س، ش، ص، ض، غ، ف، هـ» مانند اخ، اس، اش.

آنگاه افزوده: حروف «نور علمی» حد فاصل و میان شدّت و رخوت است و آنها را حروف «بینیه» خوانند زیرانه چندان با شدّت تلفظ شود که آواز به کلی راکد، و مانع جریان صوت گردد. و نه چنان باسستی گفته شدند که مانند حروف رخوة، محتاج کشش زیاد باشد؛ مانند انْ، ال، و امْ.

می‌شود و به فصاحت آن آسیب می‌رساند.

در اینجا یك اشکال متوجه زوزنی می شود و آن این که: اگر نزدیکی مخارج حروف، به فصاحت، آسیب می رساند، پس باید **«ألم أعهد»**[1] در قرآن فصیح نباشد؛ چون در آن «همزه و عین و هاء» از حروف حلقی است؟

سپس زوزنی پاسخ می دهد:

«وان فی قوله تعالی: «الم اعهد الیکم» ثقلاً قریباً من المتناهی، فیخل بفصاحة الکلمة لکن الکلام الطویل المشتمل علی کلمةٍ غیر فصیحة لایخرج عن الفصاحة. کما لا یخرج الکلام الطویل المشتمل علی کلمة غیر عربیة عن ان یکون عربیّاً».

بی گمان در سخن خداوند متعال: **«الم اعهد الیکم»** سنگینی نزدیك به اوج هست و به فصاحت کلمه آسیب می رساند؛ لیکن یك سخن طولانی با در برداشتن یك کلمهٔ غیر فصیح، از فصاحت بیرون نمی رود. همان گونه که کلام گستردهٔ عربی با داشتن واژهٔ غیر عربی از عربیّت به در نمی رود.

زوزنی به قرآن کریم نظر داشته با این که خداوند ـ متعال ـ فرموده: **«انا انزلناه قرآناً عربیاً»**.[2]

باز بی تردید در آن واژه های غیر عربی هست به دلیل این که بسیاری از کلمات قرآن را ادباء، غیر منصرف دانسته اند از این رو که آن کلمه «عجمی» یعنی غیر عربی است. مثل: فرعون، آدم، هارون، هاروت، نوح، میکائیل، جبرائیل، مدین، مأجوج، مریم، ماروت، ابراهیم، اسماعیل و ....

«ثقلا قریبا من المتناهی».

یعنی سنگینی نزدیك به اوج. گاهی در کلمه ای سنگینی در اوج است مانند «هِعْخِعْ» ـ بکسرها و سکون عین و کسر خاء و فتح آن ـ که به معنی علف ویژه ای است.

عربی در جواب کسی که پرسید شترت کجاست ؟ گفت: «تَرَکْتُهٰا تَرْعی الْهِعْخِعْ».

یعنی: رهایش کرده ام تا «هعخع» را بچرد.

لیکن **«الم اعهد»** در اوج سنگینی نیست با این که همزه و عین و هاء هم مخرج است (باید توجه داشت که سخن از قرب مخارج بود) لیکن همزه و هاء از پایان حلق ادا می شود و عین از وسط حلق، شاید از اینرو اینها را در قلمرو «قریب المخرج» آورده.

---

۱ ـ یس / ٦٠.

۲ ـ یوسف / ۲ .

«و فیه نظر، لان فصاحة الکلمات ما خوذة فی تعریف فصاحة الکلام من غیر تفرقة بین طویل و قصیر».

در باور زوزنی که می پنداشت: سخن دراز با داشتن واژه غیر فصیح، از فصاحت خارج نمی شود، نظر هست. به چند دلیل:

۱ ـ فصاحت کلمات در تعریف فصاحت کلام لحاظ شده؛ چه کلام طولانی باشد، چه کوتاه.بدین گونه که: در تعریف کلام فصیح می گوییم: کلام فصیح سخنی است که: از سست پیوندی (ضعف تالیف)، ناهنجاری واژه ها (تنافر کلمات)، و پیچیدگی (تعقید)، تهی باشد، به اضافه واژه هایش نیز فصیح باشد. بنابر این، هر کلامی که واژه هایش فصیح نباشد، فصیح نیست.

«علی ان هذا القائل فسر الکلام بما لیس بکلمة».

به اضافه، این گوینده (زوزنی) در بحث پیشین **«یوصف بهاالمفرد و الکلام»** [1]، کلام را تفسیر کرد به: غیر کلمه، تا مرکب های تام و غیر تام را فرابگیرد. بنابراین رعایت فصاحت کلمات بر غیر «زوزنی» تنها در مرکب تام واجب است، ولی بر «زوزنی» رعایت فصاحت کلمات هم در مرکب تام لازم است و هم در مرکب ناقص. از اینرو «زوزنی» بیشتر باید توجه به فصاحت کلمات داشته باشد؛ چون مرکبهای کوتاه وصفی، اضافی، مزجی و ... نزد او کلام است و هر کلامی تا واژه هایش فصیح نباشد فصیح نیست.[2]

۲ ـ **«و القیاس علی الکلام العربی ظاهر الفساد».**

این دلیل دوم بر رد سخن «زوزنی» است. زوزنی گفت: همان گونه که کلام طویل عربی با داشتن واژهٔ غیر عربی از عربی بودن بیرون نمی رود، کلام دراز فصیح نیز با داشتن کلمه غیر فصیح، از فصاحت خارج نمی شود. تباهی این قیاس روشن و آشکار است؛ چون در کلام عربی، عربی بودن همه واژه ها شرط نیست، لیکن در کلام فصیح شرط است همه واژه ها فصیح باشد.

۳ ـ **«و لو سلم عدم خروج السورة عن الفصاحة فمجرد اشتمال القرآن علی کلام غیر فصیح بل علی کلمةٍ غیر فصیحة مما یقود الی نسبة الجهل او العجز الی الله، تعالی الله عن ذلک علواکبیرا».**

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲. مختصر های چاپ قدیم، ص ٦. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۱۲.

۲ ـ سخن زوزنی قبلا این گونه نقل شد: «قیل المراد بالکلام ما لیس بکلمةٍ لیعمّ المرکب الاسنادی و غیره».

این سومین دلیل بر ردّ سخن «زوزنی» است. اگر بپذیریم که: سورهٔ «یس» با داشتن یك کلمهٔ غیر فصیح (اَلَمْ اَعْهَدْ) از فصاحت خارج نمی شود. لیکن وجود یك سخن غیر فصیح، حتی یك واژهٔ غیر فصیح در قرآن، منجر به نسبت نادانی یا ناتوانی دادن به خداوند می شود. بدین گونه که: اگر خداوند نمی دانسته این کلمه غیر فصیح است (نعوذ بالله) جاهل بوده. و اگر نمی توانسته به جای آن کلمهٔ فصیح بیاورد پس (نعوذ بالله) ناتوان است.

«مما یقود»: کشیده می شود، می انجامد، منجر می شود.

«تعالی الله عن ذلك علواکبیرا»: این جمله برای تنزیه و برتر دانستن خداوند است؛ یعنی: برتر است خداوند از این پیرایه ها برتری بزرگی.

فشردهٔ بحث «تنافر کلمه» این است که: تنها معیار شناخت تنافر، ذوق است و قرب مخارج یا ناهمگونی مخرج دو طرف یك حرف ملاك نیست. واژه های متنافر که گفتنش ناگوار و ناهنجار است نمونه های فراوان در گسترهٔ ادبیات فارسی دارد؛ مثل واژه های «زلیبیا» و «بندندش» دراین دو بیت ناصرخسرو:

از پس دیوی دوان چو کودك لیکن
رود و می است و زلیبیا و لکانه
چو گفتاری که بندندش بعمدا
همی گویند کاینجا نیست گفتار

«(والغرابة) کون الکلمة وحشیةً غیر ظاهرة المعنی، و لا مأنوسة الاستعمال».

واژهٔ **«غریب»**، واژه‌ای است که معنی اش روشن، و یا کاربردش آشنا نباشد. از این تعبیر برمی آید که واژهٔ غریب، دو گونه است:

۱ ـ آنچه در شناخت معنی اش نیاز به کاوش و پژوهش در کتابهای گستردهٔ لغت هست.

۲ ـ آنچه معنی اش روشن است، لیکن نیاز به توجیه دارد. صیغه و هیئتش واضح نیست.

بسیاری از داباء و غیر ادباء به انگیزه‌هایی واژه های بسیار ناآشنا و غبارآلود و کهنه را مثل کتیبه های نیمه شکستهٔ عهد عتیق در نثر یا نظمشان می نشانند، واثری پدید می آورند مثل موزه، با واژه هایی، از عهد باستان. این آثار، به باستان شناس بیشتر از خواننده نیازمند است.[1]

« (نحو) مسرّج فی قول العجّاج».

مانند واژهٔ «مسرّج» در این شعر عجّاج:[2]

---

۱ ـ به این شعرهابنگرید:

دشمن شکن،چو بشکند او دشمن
شْخوان گَیل، چوناوک سوفاری

(چمن لاله، ص ۳۴، تألیف موسوی گرمارودی).

و یا:

من یکی جرمك پلشتك خرد
تو همه نور آسمان اُومَند
من زمشتی غبارذرگکی
تو فرا آوردندهٔ الوند
قمطریرم من، اوفتاده دُژَم

(چمن لاله، ص ۱۸، تألیف گرمارودی).

و یا:

آنك درای کاروانیان قرطاجنه
که به فتح کنکورد می آیند.

(خط خون ، ص۳۴، تألیف گرمارودی).

بجزاند رپی دانش غژیدن — تکاپوهای چرخ چنبری نیست

پروین اعتصامی

تا وارهم از این داه عیاه — و زغصهٔ این عفریت عنشط

این شعر از استاد بزرگ علوم اسلامی حضرت آقای «حسن زاده» است من با پوزش بی کران از آستان نا پیدا کرانهٔ ایشان، گاه گاه بعضی از ابیات آن جناب را کودکانه در «کرانه ها» نقد می کنم. **«والعفو عند الکرام مطلوب».**

۲ ـ این شعر را تفتازانی و سیوطی (در المزهر، ج ۱، ص ۱۸٦) و مؤلف «جامع الشواهد» به «عجّاج» نسبت داده اند. نام وی «عبدالله بن رؤبه» است. و انگیزه شهرتش به «عجاج» (فریاد کننده) سرودن این بیت بوده: حتی

«و مقلة و حاجبا مزجّجا و فاحما و مرسنا مسرَّجا»

و می نمود چشم و ابروی باریك‌خویش را.
وگیسوی ذغال رنگ و بینی چراغ گونه‌اش را.

شرح واژه های شعر

«واو» و **«مقلة»** عطف بر مفعول **«ابدَت»** در شعر پیشین است.

«ازمان اَبْدَتْ و اضحا مُفَلّجا   اَغَرَّ بَراقاً وَ طَرَفاً اَبْرَجا»

بنابر این، **«مقله»** عطف شده بر **«و اضحا»**، **که مفعول «ابدت»** است. **«مقله»** - بضم میم و سکون قاف و فتح لام - به معنی چشم است. «مقله» به معنی سیاهی و سفیدی چشم و یا «حدقه» آن نیز می آید.

«حاجب» ابرو. **«مُزَجَّجْ»** اسم مفعول است به معنی باریك شده، آرایش یافته.
«زجّجتِ المراة الحاجب»: یعنی زن ابرویش را پیراست و قسمتی از موهایش راکاست.
شارح، **«مزجّج»** را تفسیر کرده به **«مدقق و مطوّل»** یعنی باریك شده وکشیده.
« (و فاحما) ای شعرا اسود کالفحم».

«فاحما» صفت «شعرا» مخدوف است؛ یعنی موهای سیاه ذغال رنگ. «**فاحما**»: بسیار سیاه، ذغال رنگ و قیرگون.

«مَرْسِنْ» جایگاه ریسمان در بینی شتر است. و به هر بینی، «رسن دار» هم «**مَرْسِنْ**» می گویند. وگاه‌گاه از باب اطلاق مقید بر مطلق، به بینی بدون رسن نیز «مَرْسِن» اطلاق می کنند. واژهٔ «مرسن» در این شعر مجاز است. **«مسرّج»**: چراغ گونه. یا چون شمشیر «سریجی»».

« (مسرجا ای کالسیف السریجی فی الدقة و الاستواء) و سُرَیْج اسم قَیْنٍ تُنسب الیه السیوف».

«مسرّج»: مانند شمشیر **«سریجی»** است در دقت و راست بودن. و **«سریج»** نام

یعجّ عندها مَنْ عجعجا.

«عجّاج» از سرایندگان کم نظیر «رجز» است. او، هم در جاهلیت زیست کرده و هم در اسلام. سپس در سال ۹۰ هجری زندگی را بدرود گفته.

برخی از حاشیه نگاران، این شعر را از پسر «عجاج» یعنی «رؤبة بن عبدالله بن رؤبة» دانسته اند. المزهر، تألیف: «سیوطی»، ج ۱، ص ۱۸۶. و ج ۲، ص ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۴۱ و ۴۸۴. و «الاعلام»، تألیف: «زرکلی»، ج ۴، ص ۲۱۸. و به «تاریخ ادبیات عرب» تألیف: «حنّافاخوری» ص ۱۷۰، ۲۴۰ و ۲۴۱.

آهنگری بوده که شمشیرهای صاف را به او نسبت می داده اند و می گفته اند: «سریجی».

«قَیْن»، بر وزن «مرد» به معنی آهنگر است. و ضمیر **«الیه»** به **«قَین»** باز می گردد.

«(او کالسراج فی البریق واللَّمَعٰان)».

یا مسرج: مانند چراغ است در درخشش و پرتو.

بنابر این، کلمهٔ «مسرج»، غریب است و ساختار و اصل و بنیاد آن معلوم نیست؛ چون «تسریج» در لغت عرب نداریم تا بدون درنگ بگوییم: اسم مفعول از «تسریج» است. بنابر این، ناچاریم دست به توجیه بزنیم، می بینیم یك «سریج» در لغت عرب هست که نام آهنگری بوده و شمشیرها را بدو نسبت می داده اند. و یك «سراج»، از اینرو می گوییم: این «مسرج» یا منسوب است (شبیه است) به «سریجی» یا منسوب است به «سراج». به تعبیر دیگر: یا شبیه است به شمشیر سریجی، یا به چراغ.

«بریق»: درخشش. **«لَمَعٰان»**: پرتو، نور، برق. **«فان قلت لم لم یجعلوه اسم مفعول من سرج الله وجهه ای بهّجه و حسّنه ؟ قلت هو ایضا من هذا القبیل»**.

اشکال:

ما در لغت عرب **«سرّج الله وجهه»** داریم. یعنی خداوند چهره اش را خرم و نیکو بگرداند. پس چرا «مسرج» را اسم مفعول همین «سرّج» قرار نمی دهید، و به معنی نیکو و خرم گردانده شده نمی گیرید تا دیگر غریب نباشد ؟

پاسخ:

«هو ایضا» یعنی: «سرج» به معنی «بهج» نیز غریب است؛ گر چه اصیل است و در کتابهای گسترده و کم یاب ضبط شده، لیکن چون برای یافتن معنی آن باید کاوش کرد باز هم غریب است.[1]

ضمیر «یجعلوه» به «مسرج» بر می گردد.

« او مأخوذ من السراج علی ما صرح به الامام المرزوقی - رحمة الله تعالی - حیث قال: السریجی منسوب الی السّراج».

«أو ماخوذ» عطف بر **«من هذا القبیل»** است؛ یعنی: «سرّج» به معنی «بهّج» یا غریب است و باید پژوهش کرد تا معنی آن را یافت. و یاگرفته شده و ساخته شده از «سراج» است. همانگونه که امام مرزوقی به آن تصریح کرده و گفته: سریجی منسوب به سراج است (یعنی منسوب به سریج نام آن آهنگر نیست).

توضیح:

اگر «سرج» ساخته شده از سراج باشد، بنابراین، «سرج» اصلا بنیاد ندارد. و نمی شود «مسرج» را از آن مشتق کرد. و باز هم غریب است.

دو احتمال در «سرّج» نقل شد، که طبق احتمال اول «سرّج» اصیل بود ولی معنی اش غریب. و بر اساس احتمال دوم اصلا «سرّج» ساختگی است. و نمی شود «مسرّج» را از

---

۱ ـ و الغرابة ان تکون الکلمة و حشیة لا یظهر معناها؛ فیحتاج فی معرفتها الی ان یُنْقَرعنها فی کتب اللغه المبسوطه؛ کما روی عن عیسی بن عمروالنحوی انه سقط عن حمار، فاجتمع علیه الناس؛ فقال: ما لکم تکأکأتم علی تکأکُؤکُم علی ذی جنّة افرَ نقعواعنی. ای اجتمعتم، تنحوا.

او یخرج لها وجه بعید کما فی قول العجّاج:

«و فاحما و مرسنا مسرجا»

فانه لم یعرف ما اراد بقوله: «مسرجا»، حتی اختلف فی تخریجه؛ فقیل: هو من قولهم للسیوف سریجیّه منسوبة الی قَیْن یقال له سُریج، یرید انه فی الاستواء و الدقة کالسیف السریجی، و قیل: من السراج. المزهر، تألیف: «سیوطی»، ج ۱، ص ۱۸٦.

آن گرفت؛ چون «مسرّج» پیش از ساخته شدن «سرّج» در ادبیات ثبت شده. **«و یجوز ان یکون وصفه بذلك لكثرة مائه و رونقه حتی کَان فیه سراجا، و منه ما قیل: سرج الله امرك ای حسّنه و نوّره».**

و ممکن است «سریجی» که منسوب به چراغ شده از زیادی آب و برق آن شمشیرها باشد؛ یعنی چنان درخشنده است که گویا در آن چراغ است.

ضمیر **«وصفه»** به **«سریجی»** باز می گردد. **«بذلك»** یعنی به سریجی. و ضمیر **«مائه»**و **«رونقه»** و **«فیه»** به **«سریجیّ»** برگشت می کند.

«و منه ما قیل».

و از همین قسمت سخن مرزوقی مورد استشهاد است. یعنی همین گونه گرفته شده از «سراج» آنچه می گویند: **«سرج الله امرک»** (نیکو و شایسته کند خداوند متعال کارت را).

از اینرو بنابه باور مرزوقی «سرج» نیز گرفته شده از «سراج» است و ساختگی است.[1] مثل «مطلاّ» که ایرانیان از طلا ساخته اند. و مثل مکلاّ که از کلاه.

---

۱ ـ علت بنیادین این که «مسرج» غریب است، ناسازگاری معنی آن با معنی اسم مفعول است؛ اسم مفعول باید ذاتی باشد که فعل بر آن واقع شده، مثل «مضروب» که ذات زده شده است نه ذاتی که شبیه به ذات دیگری است در وصف.

«مرزوقی» منسوب است به «مرزوق»، بر وزن «معشوق». نام نیای ابوعلی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی مشهور به امام مرزوقی از افاضل ادیبان و شاعران و شاگرد ابوعلی فارسی و معلم فرزندان آل بویه است. از کتابهای اوست:

شرح الحماسه، المفضلیات، شرح الفصیح، شرح الموجز، کتاب الازمنه و....

وی به توان ادبی شگفت، ذوق سرشار، نبوغ نکته یابی و هنر عظیم شهرت دارد. شاگردی ابوعلی فارسی و استادی او بر فرزندان آل بویه قرینهٔ استواری است بر تشیّع وی. مرزوقی به سال ۴۲۱ در گذشته. بنگرید به: معجم الادباء، تألیف: «یاقوت حموی»، ج ۲، ص ۱۰۳. و «راهنمای دانشوران»، تألیف «سید علی اکبر برقعی»، ج ۳، ص ۱۳۶.

«(و المخالفة) ان تکون الکلمة علی خلاف مفردات الالفاظ الموضوعة، اعـنی عـلی خلاف ماثبت عن الواضع».

«مخالفت» به این معنی است که: کلمه بر اساس قانون وضع واژه ها نباشد؛ یعنی بر خلاف قالب هایی باشد که واضع نهـاده است. **« (نحو) الاجلل بفك الادغام فی قـوله (الحمدلله العلی الاجلل)** [1] **و القیاس الاجل بالادغام».**

مانند واژهٔ **«اجلل»** - بدون ادغام - در این شعر عبیدالله عجلی. با اینکه قانون این است که: «اجل» گفته شود با ادغام. **«فنحو آل و ماء، و ابی یابی، و عور یعور، فصیح؛ لانه ثبت عن الواضع کذلك».**

اشکال:

اکنون ممکن است کسی بگوید:

«آل»، «ماء»، «ابی - یابی» و «عور - یعور» مخالف قانون صرف است. چون اصل **«آل»، «اهل»** بوده به دلیل این که مصغرش **«اهیل»** است. و اصل **«ماء» «مَوَه»** بوده به دلیل این که جمعش **«میاه»** است؛ و تصغیر و جمع، اصل واژه ها را بیان می کند. پس در ایـن دو واژه (آل و ماء) «هاء» تبدیل به «همزه» شده. و تبدیل «هاء» به «هـمزه»، موافق قاعده صرف نیست؛ زیرا «هاء»، خفیف تر است و در تبدیل باید رو به خفیف تر برویم.

«ابیٰ یأبیٰ» نیز بر خلاف قانون صرف است و باید «ابی یابی» - بکسر «ب» - باشد از این رو که «عین الفعل» ماضی اش از حروف «حلقی» نیست و تنها هر گاه «عین الفعل» یا «لام الفعل» از حروف «حلقی» باشد «عین الفعل» مضارعش مفتوح می شود مانند: «سَأَلَ یَسْأَلُ».

همین گونه **«عور - یعور»** مخالف قیـاس صـرفی است؛ چـون مـی بـایست «واو» متحرک ما قبل مفتوح مثل: «زال - یزال» قلب به «الف» شود و نشده.

---

۱ - این شعر از: «فضل بن قدامة بن عبیدالله عجلی»، مکنی به: «ابوالنجم» است. وی از سرایندگان «رجز» و همزیست با «عبدالملك» و «هشام» بوده. ابوالنجم با ستم پیشگان بنی امیه ارتباطی نزدیك داشته. و زیستنش در سال ۱۳۰ هجری پایان یافته.

پاسخ:

این واژه ها اگر چه بر خلاف قاعده صرفی است. لیکن همین گونه از واضع به ما رسیده.[۱]

کوتاه سخن این که: معیار مخالفت با قیاس، وضع واضع است نه قوانین صرفی. این مخالفت قیاس، قلمرو گسترده ای دارد و به شیوه های گوناگونی شکل گرفته:

۱ ـ واژه هایی که بر خلاف وضع نخستین، حرکت و سکون ویژه ای راگرفته، مثل: **«شفا»** که بکسر «شین» به معنی درمان است و به فتح آن به معنی کرانه، ساحل و کرانه. ولی بسیاری می گویند: به ما شفا داد ـ به فتح شین.

۲ ـ کلماتی که حرفی به غلط در آن تغییر یافته، مانند: **«عسکر»** که وضع نخستین آن با «کاف» است ولی در عرف عوام با «گاف» تلفظ می شود و می گویند: امام حسن عسگری ـ علیه السلام ـ. و مثل اشکال و مشکل و ....

۳ ـ واژه هایی که حرفی بر خلاف وضع نخستین آن جا بجا شده مثل **«بطلیموس»** که به غلط برخی «میم» را بر «یاء» مقدم می دارند.

۴ ـ واژه هایی که به غلط چیزی از آن کاسته شده، مثل **«انگشتر»** که وضع نخستین آن **«انگشتری»** بوده. یا **«تمییز»** بر وزن «تفعیل» که یك «یا» از آن حذف شده و گسترش یافته که می گویند: تمیز.

۵ ـ واژه هایی که چیزی بر آن افزوده شده، مانند: **«مهر»**، **«جهاز»** و **«عجوز»** که گفته می شود: **«مهریه»**، **«جهازیه»** و **«عجوزه»**.

و یا گاهی بر پاره‌ای از واژه های اصیل فارسی مانند: گاه و جان، و یا واژه های فرنگی مثل «تلگراف» و «تلفن» تنوین نصب می افزایند.

---

۱ ـ واژهٔ «آل» بیست و پنج بار. و واژه «ماء» پنجاه و نه بار و واژهٔ «یابی» و «تابی» دو بار در قرآن کریم آمده.

٦ - واژه‌هایی که به غلط و برخلاف وضع واضع ساخته شده است ؛ مانند: «مطلاً» که به غلط از «طلا»ی فارسی و به شیوهٔ اسم مفعول عربی پرداخته شده.

استاد شهریار گفته:

شـهریارا چـه بجـا زد فـلکت سـنگ مـحك
تـا تـو بـاشی کـه طـلا خـرج مـطلا نکـنی

همین گونه است واژهٔ «تنقید» و واژه‌های بسیار دیگر.[1] « **(قیل) فصاحة المفرد خلوصه ممّا ذکر (ومن الکراهة فی السمع)**».

برخی از ادباء گفته است : فصاحت در مفرد، تهی بودن آن است از آنچه گفته شد (تنافر، غرابت، مخالفت قیاس) و از گوش آزاری و بد آهنگی کلمه.

شارح در تفسیر «کراهة فی السمع» آورده:

«**بان تکون اللّفظة بحیث یمجّها السمع، و یتبرّأ عن سماعها**».

«کراهت در سمع» یعنی: کلمه به گونه‌ای باشد که: گوش از آن آزرده شود، و از شنیدنش بی زار.

ضمیر «**خلوصه**» به «**مفرد**» بر می گردد. و ضمیر «**یمجّها**» و «**سماعها**» به «**اللفظة**».

این واژه‌های گوش آزار و بد آهنگ بسیار است؛ مثل واژهٔ «**عَقْعَقْ**» در این شعر ناصر خسرو:

گـوشم نشـنود لحـن بـلبل   چـون گشت سـرم بـه رنگ عـقعق

و مانند واژه «**خُلُخْ**» در این شعر حافظ:

گـوی خـوبی بـردی از خـوبان خـلخ شـاد بـاش
جـام کـیخسرو طـلب کـافر اسیاب انـداختی

و همانند کلمهٔ «عَجْعَجْ» در این مصراع «عجاج» **حتی یعج ثخنا من عججا**. « **(نحو) الجرشی فی قول اَبی الطّیب**».

مانند واژهٔ «**جرشیّ**» در سخن ابی الطیّب.[2]

---

۱ - برای کاوش گسترده در این زمینه، حتماً به نوشتهٔ «نقد واژه» نگاه کنید.

۲ - شخصیّت «ابوالطیب، متنبّی » از چند سو قابل توجه است:

۱ - از اینرو که: او شدیداً از فرهنگ علیّ - علیه‌السلام - اثر پذیرفته. آقای سید عبدالزهراء حسینی کتابی نوشته به نام «مائة شاهد و شاهد» یعنی صد و یك شاهد. وی در این کتاب، صد و یك نمونه از سخنان علی - علیه‌السلام - را در اشعار متنبّی بیان کرده.

۲ - بسیاری از شعرا به او اقتداء کرده‌اند و از او اثر پذیرفته‌اند. گفته‌اند: سعدی نیز از همین شاعران است.

مبــارک الاســم اغــرّاللــقب ‌ ‌ ‌ ‌ کــريم الجِـرشّیٰ شـريف النسب
(او)نـامی فـرخـنده، لقـبی درخشـنده، روانی کَرَم خیز، و دودمانی شرافتمند دارد

شرح واژه‌های شعر

این شعر را متنبّی در مدح «سیف الدوله» سروده.

«مبارک الاسم» خبر مبتدای محذوف است؛ یعنی **«هو»**. از این رو متنبّی، **«سیف‌الدوله»** را مبارک الاسم خوانده، که نام سیف الدوله، «علی» است، و کنیه‌اش «ابوالحسن». و او، هم کنیه‌اش با علی - علیه‌السّلام - یکی بوده و هم نامش. و علی - علیه‌السلام - نیز همنام خداوند متعال است. در چندین آیه نام **«علی»** بر خداوند متعال به کار رفته؛ مثل:**«هوالعلّی العظیم»**[1] و **«ان الله هوالعلی الکبیر»**.[2]

«والاغرّ من الخیل الابیض الجبهة، ثم استعیر لکل واضح معروف».

«اغرّ» در آغاز به معنی اسب پیشانی سفید بوده، لیکن عاریه آورده شده یا نقل داده شده برای آنچه که آشکار و مشهور است.

«ثم استعیر» یعنی: استعاره است؛ بدین گونه که: چیز واضح، به اسب پیشانی سفید

---

۳ - «متنبّی» شورشهایی را رهبری کرده که ماهیت ستم ستیزانه داشته.
با توجه به همهٔ اینها، من گزیده‌ای از سرگذشت او را از کتاب «تاریخ ادبیّات عرب» می‌آورم:
«متنبّی، ابوالطیب احمدبن الحسین معروف به متنبّی» عربّی الاصل و از «بنی جعفه» است؛ از قبائل «کهلان»، از اعراب قحطانی. و در سال ۹۱۵ م / ۳۰۳ هجری در کوفه در خانواده فقیری در محله‌ای موسوم به «کنده» متولد شد. از این رو او را به لقب «کندی» نیز می‌خوانند. پدرش سقای محله کنده بود و مردم او را «عبدان» می‌خواندند.
اَبوالطّیب در خردی مادر را از دست داد و جدّه‌اش وظیفه مادری‌اش را به عهده گرفت.
در کوفه یکی از مراکز تمدّن عباسی و مهمترین و قدیمی‌ترین مرکز تشیع پرورش یافت. در سال ۹۲۵ م / ۳۱۵ هـ «قرمطیان» برکوفه استیلاء یافتند، شاعر با خویشاوندان خود به شرق سماوه گریخت. و در سال ۹۲۷ م / ۳۱۵ هـ به کوفه بازگشت. در اواخر سال ۹۲۸ (م) وارد بغداد شد و به مدح «محمّدبن عبیداللّه العلوی» زبان گشود.
در این باب که چرا او را متنبّی (آنکه به دروغ دعوی پیامبری کرده) خوانده‌اند، اختلاف است. در بغداد گروهی از علمای لغت و نحو، از جمله ابن جنی و علی بن حمزه بصری گردش را گرفتند.او دیوان خود را بر ایشان شرح کرد؛ سپس در راه بغداد به دست «فاتك بن جهل اسدی» در رمضان سال ۳۵۴ هجری کشته شد.
بر گرفته از ص ۴۳۴ تا ۴۹۰ - تاریخ ادبیات زبان عربی نوشته حنا فاخوری، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی. برای تحقیق زیادتر بنگرید به: «تاریخ ادبیات عرب» تألیف ج.م. عبدالجلیل و ترجمهٔ آ.آذرنوش. ص ۱۹۱. و الأعلام زرکلی. ج ۱، ص ۱۱۰. روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۳۰ - ۲۲۱ - و راهنمای دانشوران، ج ۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۱ - بقره / ۲۵۵.
۲ - حج / ۶۲.

تشبیه شده و نام «مشبه به» برای «مشبّه» عاریه آمده. یا این که: «مجاز مرسل» است، از باب اطلاق «مقید» بر «مطلق». اسب پیشانی سفید «مقید» و چیز واضح «مطلق».

«جِرشّیٰ» - به کسر «جیم» و «راء» و تشدید «شین» و فتح آن - به معنی نفس و روان و اخلاق آمده و شاهد در همین، کلمهٔ «جِرشّی» است، که بدآهنگ و گوش آزار است.

«(و فیه نظر) لان الکراهة فی السمع انما هی من جهة الغرابة المفسّرة بالوحشیة، مثل تکاکاتم و افرنقِعوا و نحو ذلك».

«و فیه نظر»: در این که تهی بودن از «کراهت در سمع» و گوش خراش نبودن را یك شرط جداگانه‌ای برای فصاحت واژه‌ها بدانیم، نظر هست؛ زیرا: گوش آزاری تنها پدیدهٔ غرابتی است که تفسیر به وحشی بودن واژه‌ها شده؛ مثل واژهٔ «تکاکاتم» و «افرنقعوا» و هرچه در این قلمرو است. مانند «اِطْلَخَمَ» به معنی تیره شد.

«المفسّرة بالوحشیة» یعنی: واژه‌های غریب و ناآشنا را به واژه‌های «وحشی» تفسیر کرده‌اند. از این رو با خالی بودن کلمه از غرابت، از گوش آزاری نیز خالی می‌شود؛ و نیاز به قید جدیدی نیست. **«مثل تکأکأتم».**

برخی گفته‌اند: عیسی بن عمرو نحوی از خرش فروافتاد، مردم کنارش گرد آمدند؛ عیسی بن عمرو فریاد کشید: **«مالکم تکاتم علیّ تکاکاکم علی ذی جنّة اِفْرَنْقِعُوا»** یعنی: چه شده گرد من جمع شده‌اید! همانگونه که پیرامون دیوانه‌ای را می‌گیرید! پراکنده شوید!

«تکاکاتم»: جمع شده‌اید. «افرنقعوا»: پراکنده شوید.

و «زمخشری» در «الفائق» آورده: هنگامی که «ابوعلقمه» در یکی از راههای بصره بیهوش افتاده بود، مردم گردش آمدند، برخی مالشش می‌دادند، و بعضی در گوشش فریاد می‌کشیدند. آنگاه «ابوعلقمه» چشم گشود، مردم را نگاه کرد و گفت: «مالکم....»! یکی از تماشاگران گفت: رهایش کنید! شیطانش به هندی سخن می‌گوید.!

«و قیل لان الکراهة فی السمع و عدمها یرجعان الی طیب النغم و عدم الطیب لا الی نفس اللفظ».

برخی گفته‌اند: خطیب قزوینی قید جدید **«کراهت در سمع»** را نپذیرفت، از این رو که: گوش آزاری یا گوش نوازی، به زیبایی یا زشتی آواها و صداهای گویندگان باز می‌گردد نه به خود لفظ.

«نَغَم» با دو فتحه و همین گونه با کسر «نون» و فتح «غین» به معنی آهنگها، آواها، نغمه‌ها و صداهاست.

«و فیه نظر للقطع باستکراه الجرشّی دون النّفس مع قطع النّظر عن النّغم».

و در این علتی که برای حذف قید **«کراهت در سمع»** گفته شد، نظر هست؛ چون بی‌تردید، روان از کلمهٔ «جرشّی» آزرده می‌شود، بدون در نظر گرفتن آهنگ و آوای خوب یا بدگوینده‌اش.

«و فیه نظر» در این که گفته شده: «کراهت» به صدای گوینده برمی‌گردد.

شرح

کسی شرط گوش آزار نبودن را بر شروط دیگر فصاحت کلمه افزود. آنگاه «خطیب قزوینی» گفت: **«و فیه نظر»** لیکن علت «نظر» را بیان نکرد.

«ملاسعد» گفت: علت «نظر» این است که: با قید «خالی بودن از غرابت»، از این قید بی نیاز می‌شویم.

لیکن دیگری گفته: علت نظر «خطیب» این است که: «کراهت در سمع»، پدیدهٔ بدصدایی است و کاری به لفظ ندارد؛ در حالی که ما فصاحت لفظ را ارزیابی می‌کنیم.

شارح می‌گوید: این توجیه برای علّت نظر، درست نیست، چون اگر «کراهت در سمع» پدیدهٔ بد آهنگی آوای گوینده باشد، و عدم آن پدیدهٔ خوش آهنگی صدای او، باید کلمهٔ «جرشّی» در گفتار گویندهٔ خوش آهنگ، نیکو بنماید؛ ولی اینگونه نیست. این کلمه ناهنجار و گوش خراش است چه با آهنگ و آوای زیبا گفته شود، چه با آهنگ نازیبا.

«دون النفس» به معنی نزد نفس است.

کوتاه سخن این که: با شرط «تهی بودن از غرابت»، از «کراهت در سمع» بی نیاز می‌شویم.[1]

اینك واژه‌های غیر فصیح را با هم می‌کاویم:

روزان و شبان وی از برای من و تو　　در بر بگشاده نقشه‌ای زین شب دور[2]

---

۱ ـ آقای عبدالحسین ناشر در «دررالادب»، ص ۴، و آقای آهنی در «معانی بیان»، ص ۴، و آقای احمد هاشمی در «جواهرالبلاغه»، ص ۷ و آقای جلیل تجلیل در «معانی بیان»، ص ۸ و آقای صفا در «آیین سخن»، ص ٦ بی دلیل قید «کراهت در سمع» رادرفصاحت‌مفرد لحاظ کرده‌اند. این افزودن، کار نویسندگان جدید است و سابقهٔ علمی و علت ادبی ندارد.

۲ ـ از نیمایوشیج در «سایهٔ خود».

دو واژهٔ «شب» و «روز» بر خلاف قیاس، با الف و نون جمع بسته شده.

شرق را از خود برد تقلید غرب　　باید این اقوام را تنقید غرب[۱]

در این شعر، واژهٔ «تنقید» بکار آمده که ساختگی است، و از «واضع» لغت به ما نرسیده.[۲]

---

۱ ـ از اقبال لاهوری.

۲ ـ دکتر صفا برای واژه‌های خلاف قیاس مَثَل زده به «پاکیدن»، «مکیدن» و «چهچهیدن»، در این ابیات:

نیست از پاکیدن کفار، تیغت را ستوه　　نیست از بخشیدن اموال، طبعت را ملال
(رشیدی سمرقندی)

شکرللّه که ما مکیدیم　　تربت پاک پیمبر دیدیم
(طرزی افشار)

غنچه می چهچهید چو بلبل مست　　گر ببیند رخ تو در گلشن
(حاذق تبریزی)

آیین سخن، تألیف ذبیح‌الله صفا ص ٦.

اکنون به جواب بیندیشید:

۱ ـ **«حمد»** و **«شکر»** و ارتباط منطقی آن دو را تبیین فرمایید.

۲ ـ چرا **«علم بلاغت»** از برترین علوم است؟

۳ ـ تفاوت **«مقدمة‌العلم»** با **«مقدمة الکتاب»** در چیست؟

۴ ـ معنی **«فصاحت»** و **«بلاغت»** چیست؟

۵ ـ **«فصاحت»**، وصف چند چیز قرار می‌گیرد؟

٦ ـ **«کلمهٔ فصیح»**، باید از چند چیز تهی باشد؟

۷ ـ ملاک شناخت **«تنافر حروف»** چیست؟

۸ ـ آیا **«بلاغت»**، وصف مفرد قرار می‌گیرد؟ چرا؟

۹ ـ **«تنافر حروف»** ، **«غرابت»** و **«مخالفت قیاس»** را بیان کنید.

۱۰ ـ چرا ما نیاز به افزودن قید **«کراهت در سمع»** نداریم؟

۱۱ ـ چند نمونه از واژه‌های غیر فصیح در ادبیات فارسی پیدا کنید.

« (و) الفصاحة (فی الکلام، خلوصه من ضعف التألیف، و تنافرالکلمات، و التعقید مع فصاحتها) ».

فصاحت کلام چهار قید دارد:

۱ - نداشتن **«ضعف تألیف»**؛ یعنی: سست پیوندی، نادرستی ترکیب، و اشکال نحوی.

۲ - خالی بودن از **«تنافر کلمات»**؛ یعنی: دشواری واژه‌ها بر زبان و سختی ادای آنها.

۳ - تهی بودن از **«تعقید لفظی و معنوی»**؛ یعنی: پیچیدگی لفظی یا معنوی.

۴ - فصیح بودن همهٔ واژه‌هایش.

«هو حال من الضمیر فی خلوصه، و احترزبه عن مثل زید اجلل و شعره مستشزر، و انفه مسرج».

«هو» به تعبیر **«مع فصاحتها»** باز می‌گردد؛ یعنی: «مع فصاحتها» حال است، از ضمیر **«خلوصه»**، بدین گونه که: فصاحت کلام، نداشتن «ضعف تألیف، «تنافر» و «تعقید» است، در حالی که این تهی بودن، همراه و همزمان با فصاحت کلمه‌هاست.

«خطیب قزوینی» با این قید چهارم (فصیح بودن واژه‌ها) **«زید اجلل»** و **«شعره مستشزر»** و **«انفه مسرج»** را از کلام فصیح خارج کرد؛ چون این سه جمله گرچه از «ضعف تألیف» و «تنافر کلمات» و «تعقید»، خالی است. لیکن برخی از واژه‌هایش فصیح نیست.

«اجلل»، برخلاف قیاس صرفی است؛ چون ادغام نشده.

«مستشزر»، تنافر حروف دارد. و **«مسرج»** غریب است.

ضمیر **«مع فصاحتها»** به **«کلمات»** باز می‌گردد. **«و احترزبه»** یعنی مصنف دوری گزید با این قید چهارم (فصاحت کلمات).

«و قیل هو حال من الکلمات ولو ذکره بجنبها لسلم من الفصل بین الحال و ذیها بالاجنبی».

کسی گفته: **«مع فصاحتها»** حال برای «کلمات» است. و اگر **«مع فصاحتها»** را مصنف در کنار **«کلمات»**، ذکر می‌کرد، بین **«کلمات»** که ذوالحال است و بین **«مع فصاحتها»** که حال است، کلمهٔ **«تعقید»** که اجنبی است یعنی معمول عامل حال نیست فاصله نمی‌شد.

«هو»: لفظ «مع فصاحتها». **«ولو ذکره»**: اگر مصنف ذکر می‌کرد «مع فصاحتها»را.

«بجنبها» در کنار کلمات؛ بدین گونه: «**تنافر الکلمات مع فصاحتها**». و ضمیر «**ذیها**» به حال باز می‌گردد.

«و فیه نظر، لانه حینئذ یکون قیدا للتنافر لا للخلوص، و یلزم ان یکون الکلام المشتمل علی تنافر الکلمات الغیرالفصیحة، فصیحا، لانه یصدق علیه انه خالص عن تنافر الکلمات حال کونها فصیحه».

و در این که: «**مع فصاحتها**» حال برای «**کلمات**» باشد، نظر هست؛ چون اگر «**مع فصاحتها**» حال برای «کلمات» باشد، آنگاه قید برای تنافر می‌شود، نه قید برای «خلوص» و معنی چنین می‌شود:

کلام فصیح، کلامی است که: از «ضعف تألیف» و «تعقید» و «تنافر»، در حالی که کلماتش فصیح است خالی باشد. آنگاه مفهومش این است که: اگر کلمات، فصیح نباشد دیگر لازم نیست از تنافر خالی باشد. و لازمه‌اش این است که: به سخن بدون تنافری که کلماتش فصیح نیست می‌شود، گفت: کلام فصیح؛ چون تعریف «خالی بودن از تنافر در حال فصیح بودن کلمات»، بر آن کلام صدق می‌کند.

توضیح:

شارح گفت: «**مع فصاحتها**» حال از ضمیر «**خلوصه**» است. در آن صورت «**مع فصاحتها**» متعلق به «**خلوصه**» بود و عاملش «خلوص» و معنی‌اش این گونه: فصاحت کلام، تهی بودن آن است از: ضعف تألیف، تنافر کلمات و تعقید. به اضافهٔ فصاحت کلماتش. یا همراه با فصاحت کلماتش. ولی شخصی گفته: «**مع فصاحتها**» حال برای «**کلمات**» است و «**التعقید**» که معمول «**خلوص**» و اجنبی است، اگر بین «**کلمات**» و «**مع فصاحتها**» فاصله نمی‌شد و مصنف می‌گفت: «**و تنافرالکلمات مع فصاحتها**» بهتر بود.

شارح، این سخن را ناشایست و مورد نقد می‌داند؛ چون اگر «**مع فصاحتها**» حال از «**کلمات**» باشد عامل حال، «**تنافر**» است، و «**مع فصاحتها**» قید «**تنافر**» می‌شود. مثل: «**لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری**».[1]

که «**انتم سکاری**» حال است برای فاعل «**لا تقربوا**» و «**لا تقربوا**» عامل آن است و «**انتم سکاری**» قید برای عامل. یعنی در حال مستی نماز نخوانید. در اینجا نهی، متوجه قید

---

۱ ـ نساء / ۴۳.

«حال مستی» است. در تعبیر **«تنافر الکلمات مع فصاحتها»**، **«مع فصاحتها»** قید برای **«تنافر»** می‌شود بدین گونه که: خالی بودن از **«تنافر»** مقید است به هنگام فصیح بودن «کلمات» وگرنه اگر «کلمات» فصیح نباشد می‌توان کلام متنافر را فصیح خواند، و این «تعریف» ناشایست است.

«فافهم» می‌شود اشاره باشد به این که: می‌توان نفی را در «مقید» لحاظ کرد، نه در «قید». و آنگاه تعریف نادرست نیست. بدین گونه: خالی بودن از تنافر با وجود فصاحت کلمات.

« (فالضعف) ان یکون الکلام علی خلاف القانون النحوی المشهور بین الجمهور، کالاضمار قبل الذکر لفظا و معنی و حکما (نحو ضرب غلامه زیدا) ».

«ضعف تألیف»، (سست پیوندی و ترکیب ناشایست واژه‌ها) شکل یافتن سخن است، برخلاف قواعد مشهور نحو. مانند این که: ضمیر، لفظا و معنا و حکما پیش از مرجعش بیاید. مثل «ضرب غلامه زیدا»، که ضمیر «غلامه» لفظاً، معناً و حکماً به «زید» مقدم بر می‌گردد.

بنابر این، مثال مذکور، **«ضعف تألیف»** دارد؛ گرچه ابن مالك، ابن جنی و اخفش بازگشت ضمیر را به مؤخر لفظاً و رتبةً و معناً، در برخی جاها جایز می‌دانند. ولی ملاک ارزیابی ما، قوانین مشهور نحو است.

توضیح:

مرجع ضمیر باید به یکی از این شیوه‌ها بر خود ضمیر مقدم باشد:

۱ ـ لفظاً و حکما و معناً. ۲ ـ لفظاً تنها. ۳ ـ معناً تنها. ۴ ـ حکماً تنها.

و این قانون شهرت دارد که: تقدم ضمیر بر مرجعش لفظاً و معناً و حکماً جایز نیست.[۱]

«ضعف تألیف» یا مخالفت با قوانین دستور زبان، نمونه‌های گسترده دارد. در بسیاری از ترکیبها اگر خلاف مقصود فهمیده شود، آن ترکیب «ضعف» دارد. مانند این شعر مولوی:

۱ ـ ابن هشام در باب رابع مغنی، ص ۲۵۲، چاپ قدیم بحثی دارد با عنوان: **«المواضع التّی یعود الضمیر فیها علی متأخّر لفظاً و رتبةً».**

مستمع چون تازه آمد بی ملال صد زبان گردد به گفتن گنگ و لال

وی می‌خواسته بگوید: گنگ و لال با بودن شنوندگان خرم، به صد زبان می‌آید، لیکن چون گنگ و لال مؤخّر شده خلاف مراد شاعر به نظر می‌آید. در برخی از ترکیبها **«اضافهٔ شیْ، بنفسه»** شده، مثل: «پیامبر اکرم - صلی‌اللّه علیه و آله - در سال عام‌الفیل به دنیا آمد». «من سنگ حجرالاسود را بوسیدم». در این دو تعبیر، سال و عام، و سنگ و حجر به یك معنی است. و در بعضی از تعبیرها دو واژه بر خلاف قانون، کنار هم قرار گرفته؛ مثلاً «لا» بر سر «غیر» آمده.

جامع‌الصنایع آورده: «ضعف تألیف آن است که: لفظی راکه البتّه مقدّم باید داشت مؤخر کند و آن راکه مؤخر باید کرد مقدم سازد، مثل:

مجنون عشق رادگر امروز حالتست اسلام دین لیلی و دیگر ضلالتست

که می‌بایست لفظ «امروز» را بر لفظ **«دگر»** مقدم ذکر می‌کرد. در پاره‌ای از سخنان، خلاف مقصود فهمیده نمی‌شود؛ لیکن مراد مشخص نیست. همانند: «زن دانشمندی گفت» معلوم نیست مراد، زن باسواد است، یا زن مرد دانشمند. در اینجا اگر منظور، همسر دانشمند است، باید حتماً واژهٔ «مرد» را حذف نکنیم و بگوییم: «زن مرد دانشمندی» یا «همسر دانشمندی». « **(والتنافر): ان تکون الکلمات ثقیلة علی اللسان، و ان کان کل منها فصیحا».**

«تنافر»: دشواری واژه‌هاست بر زبان؛ گرچه تك تك واژه‌ها بدون ترکیب فصیح باشد، لیکن در پیوند و ترکیب واژه‌ها لکنت و سختی در گفتن پدید آید. مانند این دو بیت از حضرت استاد حسن زاده:

قاف قربانی قلب قابل در راه دوست قاف قرب قاب قوسین است او ادناستی[1]

و:

عنقای عشق قاف قرب قاب قوسین در زیر پر بگرفته کل ما سِوارا

---

۱ - دیوان استاد حسن زاده، ص ۱۷۱.

از دیرباز گاه گاه برخی از مردم جمله‌هایی را آکنده از تنافر می‌ساخته‌اند، و تکرار دشوار آنها را از مردم می‌خواسته‌اند. به این تعابیر بنگرید: «صد سطر شعر سرودم». «خواجه چه تجارت کرد». «گز را می‌پیچند و گچ را می‌پزند». «سید صدرالدّین و سیّد شمس‌الدّین سبزواری سه شب سه شنبه سه شیشهٔ سکنجبین را سر کشیدند».
«دائی چاق، چاهی داغ».

«در این درگه که گه گه کَهْ کُهْ و کُهْ کَهْ شود ناگه»
تیر و تبر ببر ببر مرد تیزگر گو تیر تیز کن تبر از تیر تیزتر

«(کقوله: و قبر حرب بمکان قفر و لیس قرب قبر حرب قبر)».

مانند سخن او: قبر «حرب» در کویری خشك است. و فراگرد آن، قبر دیگری نیست.[۱]

شرح واژه‌های شعر

«حرب»: نام فرزند «امیه» است. **«قفر: ای خال عن الماء و الکلاء». «قفر»** یعنی: جایی که از آب و سبزه تهی باشد؛ (کویر ریگزار). «ولیس قرب» بنا به قول **«دسوقی»**، «قرب» یا ظرف برای خبر لیس است، بدین گونه: **«لیس قبر کائناً قرب قبر حرب»**. و یا **«قرب»** به معنی **«مقارب»** است، تا اضافهٔ **«قرب»** به **«قبر»** اضافهٔ معنویّه نباشد و کسب تعریف نکند؛ چون اگر اضافهٔ معنویه باشد و کسب تعریف کند اسم لیس، **«قبر»** نکره می‌شود، و خبر لیس **«قرب»** معرفه. و این ناشایست است.

«واو» در **«ولیس»**، حالیّه یا عاطفه است. و شاهد در مصراع **«ولیس قرب قبر حرب قبر»** است که **«تنافر»** دارد، و تکرار آن بسیار دشوار است.

«ذکر فی عجائب المخلوقات: ان من الجن نوعاً یقال له الهاتف، فصاح واحد منهم علی حرب بن امیه فمات، فقال ذلك الجنّی هذالبیت».[۲]

در کتاب «عجائب المخلوقات» ذکر شده که: گروهی از جنّ هستند که **«هاتف»** (فریاد کننده) نامیده می‌شوند؛ یکی از آنها بر سر **«حرب بن امیه»** فریاد کشید، حرب مرد، آنگاه آن جنی بر قبر او این بیت را سرود: **«و قبر حرب ...» (وکقوله):**

کریم متی امدحه امدحه والوری معی و اذامالمته لمته وحدیٰ[۳]

---

۱ - و مانند:

لوکنتَ کنتَ کتمت الحبّ کنتَ کما کنّا و کنت و لکن ذاك لم یکن

و:

ولا الضعف حتی یبلغ الضعف ضعفه ولاضعف ضعف ٔضعف بل مثله ألف

المستطرف، ج ۱، ص ۹۶.

۲ - دسوقی «ذکر» را معلوم گرفته و کتاب «عجائب المخلوقات» را تألیف خطیب قزوینی دانسته. به مقدمهٔ همین کتاب بنگرید.

۳ - این شعر از **«ابوتمام»** است. نام وی «حبیب بن اوس طائی» است که ر سال ۱۸۰ هجری در «جاسم»، یکی از دهکده‌های «سوریه» پا به جهان نهاد. ذوق ادبی سرشاری داشت، سفرها و تحصیلات او به شعرهایش درونمایه‌های غنی‌تری بخشیده بود. «ابوتمام» از حکمت یونان نیز بهره‌ها داشت. او با دستیاری «خیال» توان‌مند خویش به ستایش خلفای عباسی پرداخت، و مجموعه‌هایی از شعرهای گذشتگان را نیز گردآورد، که **«الحماسه»** در بین آنها شهرتی فراگیر دارد.

از گردآوریهای دیگر اوست: «الاختیارات من اشعار القبائل». و «کتاب الفحول» (برگزیده‌هایی از شعرای

و مانند این شعر: او گشاده دست است؛ هنگامی که او را ستایش می‌کنم همگان در کنار من ستایش می‌کنند. و آنگاه که نکوهشش می‌کنم تنهایم.

شرح واژه‌های شعر

«کریم»: خبر مبتدای محذوف یعنی **«هو کریم»**. مقصود از **«هو»**، «موسی بن ابراهیم» است. **«متی»** اسم شرط **«امدحه»**، مضارع متکلم مجزوم **«امدحه»** اول، شرط، و «اَمْدَحْهُ» دوم جزاست.

«والواوفی والوری للحال، و هو مبتدا، و خبره قوله معی».

«واو» در **«والوری»** حالیه و **«الوری»**: مبتداست، و به معنی خلق، مردم و موجودات **«معی»**: خبر **«الوری»** است. **«لمته»** یعنی: سرزنش و نکوهش می‌کنم موسی بن ابراهیم را. **«وحدی»**: حال است برای فاعل **«لمته»**. ضمیر **«امدحه»** و **«لمته»** همه به ممدوح، یعنی موسی بن ابراهیم رافعی باز می‌گردد.

«و انما مثّل بمثالین، لان الاول متناهٍ فی الثقل و الثانی دونه، اولانّ منشأالثقل فی‌الأول نفس اجتماع الکلمات و فی الثانی حروف منها و هو فی تکریرا مدحه دون مجردالجمع بین الحاء و الهاء لوقوعه فی التنزیل، مثل فَسَبِّحْهُ. فلا یصح القول بان مثل هذالثقل مخلّ بالفصاحة».

«خطیب قزوینی» برای تنافر در کلمات دو مثال آورد، یکی: **«ولیس قرب قبر...»** و دیگری: **«کریم متی...»**. به دو انگیزه:

۱ ـ مثال اوّل **(ولیس قرب)** در اوج دشواری و تنافر است؛ ولی تنافر مثال دوم کمتر است.

۲ ـ علت تنافر در شعر نخست، اجتماع کلمات است؛ لیکن سبب تنافر در مثال دوم اجتماع چند حرف (دو حاء، و دو هاء) و آن در تکرار «امدحه» است. چون جمع بین «حاء» و «هاء» بدون تکرار، تنافری که مخل به فصاحت باشد را پدید نمی‌آورد؛

جاهلیت و اسلام). «اختیار القطعات». «مختارات من شعرالمحدثین». «نقائض جریر والاخطل».

وی در سال ۲۲۸ هجری، شمع زندگی‌اش فروخفته. «ابوتمام» از ادبا و شعرای بزرگ شیعی است. برای کاوش بیشتر بنگرید به:

«تأسیس الشیعه»، ص ۱۹۵. و «الذریعه»، ج ۷، ص ۸٦. و ج ۹، ص ۳۸. و ج ۱٦، ص ۱۲۴. و «رجال نجاشی»، چاپ مرکز نشر کتاب، ص ۱۰۸ و ۱۰۹. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، نوشتۀ «حنافاخوری» و ترجمۀ «عبدالمحمّد آیتی»، صفحات ۳۵٦ ـ ۳۷۱. و «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتۀ «عبدالجلیل» و ترجمۀ «آذرنوش». و «فوائد رضویه»، نوشته شیخ عباس قمّی ـ رحمةالله علیه ـ، ص ۹۲ و ۹۳.

زیرا در قرآن جمع بین «حاء» و «هاء» آمده. مثل **«فَسَبِّحْهُ»**.[1]

بنابر این، درست نیست که: بگوییم: این اندازه دشواری و سنگینی که در جمع بین «حاء» و «هاء» است، مخل به فصاحت است.

«و هو فی تکریر اَمْدَحْهُ». یعنی: آن منشاء ثقل در تکرار **«امدحه»** است.

ضمیر **«منها»** به **«کلمات»**. و ضمیر **«لوقوعه»** به **«جمع»** باز می‌گردد.

«مثل هذالثقل»: ثقل پدیدهٔ جمع بین «حاء» و **«هاء»**. این نکته بسیار قابل توجه است که: **«هاء» «فسبحه»** ضمیر است و اسم، لیکن از باب «مجاز» یا «تغلیب» آن را در شمار حرف قرار داده‌اند.

---

۱ ـ «فسبحه» در این آیات تکرار شده: ق / ۴۰. طور / ۴۹و نساء / ۲۶.

«و ذکر الصاحب اسماعیل بن عباد انه انشدهذه القصیدة بحضرة الاستاذ ابن العمید، فلما بلغ هذا البیت قال له الاستاذ هل تعرف فیه شیئا من الهُجنة، قال نعم مقابلة المدح باللوم».

«صاحب، اسماعیل بن عباد»[۱] گفته: من قصیدهٔ حاوی شعر «امدحه» را نزد استاد، ابن عمید خواندم، تا به بیت **«امدحه، امدحه»** رسیدم. استاد ابن عمید پرسید: صاحب! آیا ناهنجاری در این بیت می‌بینی؟ گفتم: آری شاعر **«امدحه»** را با **«لمته»** مقابل قرار داده. شایسته بود که **«مدح»** را با **«ذم»** یا **«هجاء»** برابر کند (مثلاً به جای لمته بگوید: ذممته).

استاد ابن عمید گفت: منظورم غیر از این بود. گفتم: من دیگر چیزی نمی‌دانم.
استاد ابن عمید گفت: این ناهنجاری و دشواری پدیدهٔ تکرار «امدحه» است، با این که در «امدحه» «حاء» و «هاء» از حروف حلقی است. و این تکرار، بیت را از اعتدال گذرانده، و به اوج تنافر کشانده. ابن عمید تا سخنش به این جا می‌رسد «صاحب» او را

---

۱ ـ صاحب بن عباد یکی از شخصیتهای کم مانند شیعی است. وی را «سید رضی»، «علامهٔ مجلسی»، «شیخ صدوق»، «شیخ عباس قمی»، «آغابزرگ تهرانی»، «سید محسن امین» و... از بزرگان ستوده‌اند. در سوگ وی صدهزار قصیدهٔ فارسی و عربی سروده شده. و «صاحب»، در زمان زیستنش ده هزار قصیده در مدح «ائمهٔ اطهار» سروده.

شیخ عبدالقاهر جرجانی که بسیاری وی را مؤسس علم معانی و بیان می‌دانند، از شاگردان «صاحب» بوده. از کتابهای اوست: **«الشواهد»**، «العروض الکافی»، «عنوان المعارف»، «القضا و القدر»، «اسماءالله تعالی و صفاته»، «الاعیاد و فضائل النوروز»، و «المحیط»، که این‌کتاب، ده مجلد است.

«صاحب» شب جمعهٔ ۲۴ ماه صفر سال ۳۸۵، زندگی شکوهمندش فرجام یافته. آرامگاه او در طوقچی اصفهان زیارتگاه مردم است.

برای تحقیق بیشتر بنگرید به: «اعیان الشیعه»، ج ۳، صفحات ۳۷۵ ـ ۳۲۸. و «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۸۴ و ۸۵. و «فوائد الرضویه»، صفحات ۴۵ - ۵۱. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» حنا فاخوری، ص ۵۲۸. و «تاریخ علوم اسلامی»، ص ۴۶، و ۱۰۹ و ۱۱۳ و ۱۲۸. و «معجم الادباء»، ج ۲، ص ۲۷۶.
در پایان نظر شما را به این نکته جلب می‌کنم که: «عَباد» به فتح «عین» صحیح است.
و اما **«ابن عمید»**: وی شاعری توانمند، نویسنده‌ای کم مانند، و وزیری سیاستمند، و از شیعیان بلند مرتبه تاریخ بوده. «ثعالبی» دربارهٔ وی گفته:

«بدئت الکتابة بعبدالحمید و ختمت بابن العمید». یعنی: نگارش با عبدالحمید آغاز شد، و به ابن عمید پایان یافت. فروغ فرخندهٔ زیستنش در سال ۳۶۰ به خاموشی نشست. نگاه کنید به: «فوائدالرضویه»، صفحات ۵۲۱ ـ ۵۲۵. و «تاریخ ادبیات عرب» نوشته دکتر عبدالجلیل، ص ۲۰۰. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» نوشتهٔ حنا فاخوری، ص ۵۲۶ و ۵۲۷ و ۵۲۸. و «تاریخ علوم اسلامی»، نوشتهٔ جلال الدین همائی، ص ۱۲۹. و «الشیعه و فنون الاسلام»، تألیف سید حسن صدر، ص ۹۱. و «اعیان الشیعه»، ج ۹، ص ۲۵۶.

می‌ستاید.[1]

ضمیر **«انشد»** و **«بلغ»** و **«له»** و **«قال»**، به **«صاحب»** برمی‌گردد. و نقل این داستان، به‌گونهٔ حکایت است. مثل این که می‌گوییم: حسن گفت که: به مدرسه رفته و به معلم هدیه داده و برگشته.

ابن عمید در سال ۳۶۰ هجری و صاحب در سال ۳۸۵ و ابوتمام شاعر این شعر در سال ۲۲۸ هـ درگذشته. زمان مرگ «ابوتمام» ۱۵۷ سال پیش از درگذشت «صاحب» بوده.

«هجنه»: عیب، زشتی، ناهنجاری و ناسازگاری.

«انما یقابل بالذم او الهجاء» یعنی: مدح (امدحه) با «ذم» یا «هجاء» مقابل می‌آید.

«غیر هذا ارید»: غیر از این عیب را می‌خواستم. **«فاثنی علیه الصاحب»**: صاحب او را ستود، تحسین کرد و مرحبا گفت.

« (والتعقید): ای کون الکلام مُعَقَّداً (ان لایکون الکلام ظاهرالدلالة علی المراد لخلل) واقع (اما فی النظم) بسبب تقدیم اوتاخیر او حذف او غیر ذلك مما یوجب صعوبة فهم المراد».

«تعقید» یعنی پیچیده بودن سخن به‌گونه‌ای که دلالت و پیام آن روشن نباشد. این تعقید یا به انگیزهٔ سستی و تباهی نظم و پیوند و ترکیب کلام است به جهت تقدیم، تأخیر، حذف یا غیر اینها از چیزهایی که فهمیدن مراد را دشوار می‌کند.

«تعقید»، مصدر به معنی مفعول است. از این رو به **«کلام مُعقّد»** تفسیر شده. **«خلل»** - به فتح خاء - به معنی رخنه، سستی و تباهی است. «غیر ذلك» غیر تقدیم و تأخیر و حذف، مثل فاصله شدن اجنبی. **« (کقول الفرزدق فی خال هشام) بن عبدالملك و هو ابراهیم بن هشام بن اسماعیل المخزومی».**

مانند سخن **«فرزدق»**[2] دربارهٔ دایی هشام بن عبدالملك که ابراهیم بن هشام بن

---

۱ - **«نافر کل التنافر»** ابن عمید با توجیه شارح که گفت: این بیت با بیت قبلی، این فرق را دارد که تنافرش کمتر از اوج است، سازگار نیست. ولی ذوق داور است که تنافر این شعر، بسیار کمتر از شعر پیشین است.

۲ - فرزدق، لقب همام بن غالب بن صعصعهٔ تمیمی است. وی در سال ۲۰ هجری متولد شده، و به سال ۱۱۰ هجری زندگیش پایان یافته. بسیاری از اشعار وی جنگ ادبی است با «جریر»، و «اخطل». و پاره‌ای از آن، ستایشها و عذرنامه‌هاست.

«فرزدق» در یك انفجار نورانی روحی در حضور خلیفهٔ اموی، امام زین العابدین - علیه‌السلام - را با قصیده‌ای توفانی و کوبنده، روشنگر و خروشنده ستود.

اسماعیل مخزومی است.

«خال»: دایی. **«هو»** به **«خال»** باز می‌گردد.

و ما مثله فی‌الناس الامملکا ابو امه حی ابوه یقاربه

یعنی: هیچ کس در بین مردم همانند ابراهیم (دائی هشام) نیست. مگر پادشاهی که پدر مادر آن پادشاه پدر ابراهیم است. در این شعر، تعقید لفظی هست؛ به جهت پیش و پس شدن واژه‌ها و فاصله‌های بی جا.

اکنون ترکیب و شرح واژه‌ها

«ما»: نافیه. **«مثله»**: اسم «مای نافیه». ضمیر **«مثله»** برمی‌گردد به **«ابراهیم»**. **«فی‌الناس»**: خبر **«ما»** **«الامملکا»**، **«مملك»** اسم مفعول است و به معنی ملك و سلطنت داده شده. **«مملکا»**: مستثنی و چون بر **«حی»** که «مستثنی منه» است مقدم شده، منصوب است. **«ابوامه»**: مبتدا ضمیر **«امه»** به **«مملك»** بازمی‌گردد. **«حی»** موصوف، **«یقاربه»**: بدل برای **«مثله»** و مستثنی مثله «مملکا» است. **«ابوه»** خبر **«ابوامه»** است. **« (ای لیس مثله) فی الناس (حی یقاربه) ای احد یشبهه فی الفضائل (الامملکا) ای رجلا اعطی الملك و المال یعنی هشاما»**.

یعنی ابراهیم، مانند ندارد، و کسی در ارزشها، شبیه او نیست؛ مگر آن مردی که سلطنت و ثروت داده شده یعنی «هشام».

« (ابوامه) ای ابوام ذالك المملّك (ابوه) ای ابوابراهیم الممدوح، ای لایماثل احد الا ابن اخته و هو هشام».

پدر مادرش، یعنی پدر مادر آن پادشاه، پدر ابراهیم است، که مورد ستایش قرار گرفته. یا مانند «ابراهیم» کسی نیست مگر خواهرزاده‌اش هشام.

ضمیر **«لایماثله»** و **«اخته»** به **«ابراهیم»** برمی‌گردد.

«ففیه فصل بین المبتدا و الخبر، اعنی «ابوامه ابوه» بالاجنبی الذی هو «حی» و بین الموصوف و الصفة، اعنی «حی یقاربه»، بالاجنبی الذی هو «ابوه» و تقدیم المستثنی اعنی «مملکا» علی المستثنی منه، اعنی «حی».

سید محسن امین، وی را در شمار بزرگان شیعه شمرده. برای تحقیق گسترده‌تر بنگرید به: «اعیان الشیعه»، ج ۱۰، صفحات ۲۶۷ - ۲۷۱. و «اعلام»، نوشتهٔ زرکلی، ج ۳، ص ۱۱۲۷. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» نوشتهٔ حنا فاخوری و ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی صفحات ۲۱۷ - ۲۲۵. و «المزهر»، ج ۲، ص ۴۲۵ و ۴۳۰ و ۴۷۹.

در این شعر، بین **«ابوامه ابوه»** که مبتدا و خبر است، **«حی»** که بیگانه است فاصله شده. و بین **«حی یقاربه»**، که صفت و موصوف است، کلمهٔ بیگانهٔ **«ابوه»** آمده. و **«مملکا»** که مستثنی است بر **«حی»** که مستثنی منه است پیشی گرفته.

«و فصل کثیر بین البدل و هو «حی»، و المبدل منه و هو «مثله». فقوله «مثله» اسم ما، و «فی الناس» خبره».

و بین **«مثله حی»** که «مبدل منه» و «بدل» است، فاصلهٔ زیادی شده.

«مثله» اسم «ما» است، و **«فی الناس»** خبر آن. **«و - الا مملکا - منصوب لتقدمه علی المستثنی منه»** و **«مملکا»** چون بر مستثنی منه پیشی گرفته منصوب است.

کوتاه سخن این که: در شعر فرزدق، یك تقدیم، و چندین فاصله پدید آمده: تقدیم عبارت است از: تقدیم مستثنی بر مستثنی منه. و فاصله‌ها عبارتند از: ۱ - فاصله بین مبتدا و خبر. ۲ - بین صفت و موصوف. ۳ - بین مبدل منه و بدل.[1]

«قیل ذکر ضعف التألیف یغنی عن ذکر التعقید اللفظی، و فیه نظر؛ لجواز ان یحصل التعقید باجتماع عدة امور موجبة لصعوبة فهم المراد، و ان کان کل واحد منهاجاریاً علی قانون النحو».

قائل «قیل» خلخالی است که گفته: ما با ذکر **«ضعف التألیف»**، یعنی تهی بودن کلام از مخالفت با قوانین مشهور نحوی از **«تعقید لفظی»** بی نیاز می‌شویم.

شارح می‌گوید: در این سخن، نظر هست؛ زیرا ممکن است «تعقید» و دشوار فهمیدن مراد، پدیدهٔ اموری باشد که آن امور بر اساس قوانین نحوی جاری شده.

«و بهذایظهر فساد ما قیل انه لاحاجة فی بیان التعقید فی البیت الی ذکر تقدیم المستثنی علی المستثنی منه، بل لاوجه له لان ذلك جائز باتفاق النحاة، اذ لایخفی انه یوجب زیادة التعقید و هو مما یقبل الشدة والضعف».

«وبهذا»: با همین جواب که دادیم و گفتیم: ممکن است تعقید، پدیدهٔ اموری باشد که مخالف قواعد نحوی نیست، تباهی و فساد سخن دیگر خلخالی نیز روشن می‌شود. سخن دیگر خلخالی این است که: نیازی نیست به ذکر تقدیم مستثنی در بیان عوامل تعقید؛ چون تقدیم مستثنی بر مستثنی منه را همهٔ نحویان جایز دانسته‌اند. فساد این سخن

---

۱ - در مطول دوگونه ترکیب دیگر برای «مامثله» نقل کرده: ۱ - «مثله» اسم «ما»، و «حی» خبر «ما». ۲ - «مثله» خبر مقدم، «حی» اسم مؤخر.

روشن است؛ زیرا بی شك، تقدیم مستثنی در این شعر، بر تعقید افزوده، و تعقید هم از چیزهایی است که کاهش و افزایش می‌پذیرد.[۱]

«بل لا وجه له»: بلکه اصلاً انگیزه‌ای برای ذکر تقدیم مستثنی نیست.

نگرشی به تعقید لفظی و نمونه های آن

تعقید لفظی: تباهی و ناهماهنگی در پیوند و ترکیب واژه‌هاست. مثل تقدیم و تأخیر نابجا، حذف بدون قرینه، فاصله و جدایی میان مبتدا و خبر، موصوف و صفت و... مانند این شعر رودکی:

کار بوسه چو آب خوردن شور بخوری بیش و تشنه‌تر گردی

بین «آب» و «شور»، که موصوف و صفت است. «خوردن»، فاصله شده. یا این بیت نظامی:

چو هست این دیر خاکی سست بنیاد بباده‌اش داد باید زود بر یاد

مقصودش از مصراع دوم، این است که: باید زود به کمك «باده» بربادش داد. با این بیت فردوسی:

یکی بارگی بر نشسته سیاه همی گرد نعلش برآمد به ماه

که واژهٔ «سیاه» مؤخر شده. یا این شعر «قزلباش خان»:

غیر را جایی که من از دیدنش بد می‌برم بد نمی‌آید نمی‌دانم چرا خوب مرا

یعنی هنگامی که من از دیدن بیگانه آزرده می‌شوم چرا محبوب من از دیدن غیر آزرده نمی‌شود؟ پس و پیش‌های نابجا، «تعقید» را پدید آورده.

---

۱ ـ خلخالی پنداشته بین «ضعف تألیف» و «تعقید لفظی»، تساوی هست؛ لیکن ارتباط منطقی این دو، عموم و خصوص من وجه است. گاهی «ضعف تألیف» است بدون «تعقید». و گاهی «تعقید»، پدیدهٔ مخالفت با قوانین نحوی نیست؛ یعنی با «ضعف تألیف» همراه نیست. و هنگامی هردو باهم جمع می‌شود.

تعریف تعقید معنوی

« (و اما فی الانتقال) عطف علی قوله «اما فی النظم»؛ ای لا یکون الکلام ظاهرالدلالة علی المراد، لخلل واقع فی انتقال الذهن من المعنی الاول المفهوم بحسب اللغة الی المعنی الثانی المقصود، و ذلك بسبب ایراد اللوازم البعیدة المفتقرة الی الوسائط الکثیرة مع خفاء القرائن الدالة علی المقصود».

در تعریف «تعقید لفظی» گفت: **«تعقید لفظی»** پدیدهٔ فساد در نظم، و ترکیب واژه‌هاست.

اکنون در تعریف **«تعقید معنوی»** می‌گوید: آن تباهی و فساد در انتقال ذهن از کلام به مقصود گوینده است. یعنی: «تعقید معنوی» آن است که: دلالت سخن بر مقصود گوینده روشن نباشد، به جهت سستی و تباهی که واقع شده در انتقال ذهن و اندیشه از معنی نخستین لغوی به معنی دوّمی که گوینده اراده کرده.

«وذلك»: این خلل، از این جهت است که: لوازم دوری ایراد شده با واسطه‌های بسیار و قرینه‌های پنهان. مثل این شعر:

شمس اگر واقعهٔ کربلا رامی‌دید　　هشت ازآن پنج معیّن به یقین گم می‌کرد

در این شعر، **«تعقید معنوی»** هست، و رسیدن به مقصود شاعر دشوار است. مراد شاعر این است که: اگر خورشید، آگاهانه حادثهٔ کربلا را دیده بود، هشت رکعت از نمازهای پنجگانه کم می‌شد. در این شعر شاعر لوازم دوری را اراده کرده با واسطه‌های بسیار، و قرائن پنهان. بدین گونه: اگر خورشید آگاهانه رخداد را دیده بود شرمگین می‌شد. و اگر شرمگین می‌شد دیگر طلوع نمی‌کرد. و اگر طلوع نمی‌کرد دیگر روز پدید نمی‌آمد. و اگر روز نبود هشت رکعت نماز ظهر و عصر واجب نبود، و از شمار نمازها کاسته می‌شد.

«(کقول الآخر) وهوعباس بن‌الاحنف، ولم یقل کقوله لئلا یتوهم عود الضمیر الی الفرزدق».

چون قبلا سخن از فرزدق بود «کقوله» نگفت، تا ضمیر به فرزدق بر گردد. گفت: «کقول الاخر» یعنی: مانند سخن گویندهٔ دیگری که او «عباس بن احنف» است.[1]

سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا
وتسکب عینای الدموع لتجمدا

یعنی: حتما آرزو می کنم دوری خانه را از شما، تا نزدیك شوید. و فرو می ریزد دو چشمانم اشکها را تا به خشکی گراید؛ (ازخوشحالی).

شرح چند واژهٔ شعر

«سین» «ساطلب» برای تأکید است؛ مثل **«سنکتب ماقالوا»**.[2] **«تسکب»** مرفوع است، تا عطف شود بر **«ساطلب»**. و نصب آن ناشایست است؛ چون درآن هنگام یا عطف بر **«بعدالدار»** می شود، بدین معنی: طلب می کنم دوری خانه و ریزش اشکها را.

بی‌گمان ریزش اشك، برای عاشق حاصل است و نیاز به طلب ندارد. (تحصیل حاصل محال است).

یا معطوف است بر **«لتقربوا»**؛ بدین گونه: می خواهم دوری خانه رابه دو انگیزه:
۱ - نزدیك شدن شما. ۲ - ریزش اشکها.

بی‌تردید این دو باهم تضاد دارد. نزدیك شدن،علت شادی است. وریزش اشکها، نشان غم.

«جعل سکب الدموع کنایة عمایلزم فراق الاحبة من الکآبة والحزن و اصاب».

شاعر ریزش اشکهارا کنایه از رنج و اندوه قرار داده، که لازمهٔ جدایی از دوستان بوده. و این کنایه شایسته است.

«سکب»: ریزش، فروریختن. **«دموع»**: جمع **«دمع»** وبه معنی اشکهاست. **«کآبهُ»**: -

---

۱ - **«عباس بن احنف»** یکی از شعرای یمنی الاصل، و مکنی به ابوالفضل است. وی آسان و بی تکلف شعر می سرود، و در «دیوان احنف» مجموعه‌ای از شعرهایش گرد آمده.
وی درسال ۱۹۲ هـ جان داده.بنگرید به المزهر، ج ۲، ص ۴۸۵. وبه تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشته: حنافاخوری و ترجمه: عبدالمحمد آیتی،ص ۳۲۷.

۲ - آل عمران، آیه ۱۸۱.

به فتح کاف ـ به معنی شکسته دلی، افسردگی و ناراحتی است. «اصاب» یعنی: شاعر درست آورده، کار او صحیح است.

«لکنّه اخطأفی جعل جمود العین کنایة عمّایوجبه التلاقی من الفرح والسرور».

لیکن اشتباه کرده در این که خشکی چشم راکنایه از خوشحالی پدیده ملاقات دوستان قرار داده.

«جمودالعین»: خشکی چشم. **«عمّایُوجبه»**: از چیزی که پدید می‌آورد آن را.

«دوام التلاقی»: ملاقات پیوسته.

کوتاه سخن این که: در شعر دو کنایه آمده :

۱ ـ ریزش اشکها، کنایه از غم و اندوه.

۲ ـ به خشکی‌گراییدن چشم **(لتجمدا)** کنایه از شادی رسیدن به دوستان. و این اشتباه است ؛ و پدید آورنده تعقید معنوی. چون ما از خشکی چشم به شادی دیدار منتقل نمی‌شویم؛ زیرا عادتا خشکی چشم در هنگامی است که اندوه و غم برجاست. لیکن اشکها فرو خشکیده. ماتم باقی است، سوگ به اوج رسیده، دلها شکسته، ولی اشکی نمانده.

« (فان الانتقال من جمودالعین الی بخلهابالدموع) حال ارادة البکاءوهی حالة الحزن (لاالی مافصده من السرور) الحاصل بالملاقاة».

بی شك، ازخشکی چشم به خودداری آن از اشك، در هنگام‌غم و اندوه می رسیم؛ نه به شادی و سروری که شاعر قصد کرده، وپدیدهٔ دیدار دوستان است. یعنی: آنچه بدون تعقید بدان انتقال پیدا می کنیم. پی بردن ازخشکی چشم است، به خودداری آن از ریزش اشك در وقت گریستن، و هنگام اندوه.

ضمیر **«بخلها»** به **«عین»**، وضمیر **«هی»** به **«حال»** برمی‌گردد. ضمیر **«ماقصده»** به **«ما»** ی موصوله برگشت می‌کند. **«من السرور»** بیان **«ما»** است.

«ومعنی البیت، انی الیوم اطیب نفسابالبعدوالفراق ».

و معنی شعر اینگونه است: خشنودمی شوم ازجهت روانی با دوری و جدائی. یعنی: به دوری و جدایی خرسندم.

«اطیب» متکلم وحده است، از **«طاب»** یا از **«طیب»**، و **«نفسا»** تمیزاست، نه مفعول.

شارح واژهٔ **«انیّ»** راآورد تابفهماند **«سین»** **«سأطلب»** برای تأکیداست.

«واوطنها علی مقاساة الاحزان، والاشواق، واتجرّع غصصها».

و بردبار و آماده می سازم نفسم رابرای پذیرش و کشش اندوه‌ها، وشوقها، وجرعه جرعه غصه های آن را می آشامم.[۱]

ضمیر **«اوطّنها»** به **«نفس»** بازمی گردد. **«اُوَطِّن»**: آماده می کنم، بردبارمی سازم. **«مقاسات»** کشیدن و تحمل کردن.**«اشواق»** جمع **«شوق»** است.

شارح **«اشواق»** را در کنار **«احزان»** آورد،چون اندوه جدایی، شوق دیدار رانیز به دنبال دارد. ضمیر **«غصصها»** به **«اشواق»** بازمی گردد.

«و اتحمل لاجلها حزنا یفیض الدموع من عینی».

و می پذیرم برای آن شوقها(یانفس) اندوهی راکه اشکهایم را فرو می ریزد.

ضمیر مستتر **«یفیض»** به **«حزن»** بازمی گردد.

« لاتسبب بذلك الی وصل یدوم، ومسرة لاتزول».

تا سبب شوم با تحمل این اندوه ها، رسیدن به دیداری پیوسته (اشاره به لتقربوا) و شادی دیرپایی را.

«فان الصبر مفتاح الفرج».

چون: بی تردید شکیب، کلید گشایش است.[۲]

«ولکل بدایة نهایة». برای هر آغازی فرجام وپایانی هست.[۳]

«ومع کل عسر یسر». و با هر دشواری آسانی هست.[۴]

«والی هذا اشار الشیخ عبدالقاهر فی دلائل الاعجاز، وللقوم ههنا کلام فاسداوردناه فی الشرح».

و به همین سخن، **«شیخ عبدالقاهر»** درکتاب **«دلائل الاعجاز»** اشاره کرده.[۵]

ولی برخی از علمای بلاغت، درتفسیراین بیت سخن تباهی گفته اند،که ما در مطول آورده ایم.[٦]

---

۱ ـ در تعبیر **«اتجرع غصصها»** استعارهٔبالکنایه وتخییلّیه است. غصه ها به آشامیدنی تلخی تشبیه شده که جرعه جرعه آشامیده می شود.

۲ ـ اشاره است به: روایات زیادی که نزدیك به همین تعبیر نقل شده.

۳ ـ این مثل شده که می گویند: **«لکل بدایة نهایة»**:برای هرآغازی پایانی هست.

۴ ـ اشاره است‌به: آیه ۵ و ٦ سورهٔ انشراح.

۵ ـ دلائل الاعجاز، چاپ دارالمعرفه، ص ۲۰۸.

٦ ـ مطول، چاپ قدیم، ص ۱۷. مطول چاپ ونشرداوری، ص ۲۲.

«الشرح» یعنی **«مطول»**.

ضمیر **«اوردناه»** به **«کلام»** باز می گردد.

آنان گفته اند: چون کار روزگار وارونه است. و **«تجری الریاح بما لا تشتهی السفن»** بادها علی رغم میل کشتی نشینان می وزد. پس من دوری راآرزو می کنم تا نزدیك شوم؛ و ریزش اشکهارا می طلبم، تا به شادی برسم.

بحث فشرده‌ای از «تعقید»

سخن فصیح باید از «**تعقید**» پیراسته باشد.

«**تعقید**» دو چهره دارد: لفظی ومعنوی.

«**تعقیدلفظی**» تباهی و ناهماهنگی درپیوند و ترکیب واژه هاست. و «**تعقیدمعنوی**» دشواری دریافت وفهم مقصودگوینده است.

نکته دیگر قابل توجه این که: خطیب قزوینی «**ضعف تألیف**» و «**تنافرکلمات**» راتعریف نکرد. لیکن تعقیدراتعریف کرد، چون تعقید دو انگیزه دارد:

۱ ـ اختلال در ترکیب، که تعقید لفظی است.

۲ ـ اختلال در انتقال از مفهوم کلام به مقصودگوینده، که تعقید معنوی است.

اکنون به مثالهایی از «**تعقیدمعنوی**» بنگرید. سنائی گفته:

شُهُبْ اندر اثیر میدان باز   دم عقرب ز زهره چوگان باز

و حافظ آورده:

ای که درکوچه معشوقه ما می گذری   بر حذر باش که سر می شکند دیوارش

یا این شعرهای «نظامی»:

این هفت قواره ی شش انگشت   یك دیده چهار دست و نه پشت

یا:

مریخ به کینه گرم تعجیل   تا چشم عدوش راکشدمیل

عکس حمل از هلال خنده   بر جیب فلك زهی فکنده

یااین شعرموسوی گرمارودی:

باید فروتن شد

وهر شب را

درکشکول درویشی یك حلزون

گذرانید.

یااین بیت شهریار:

جهان قلمرو ابلیس و بند قانون نیز   به دستبافی این قاضی دو سرقاف است

«(قیل) فصاحة الکلام خلوصه مما ذکر (و من کثرة التکرار و تتابع الاضافات. کقوله)»

وتسعدنی فی غمرة بعد غمرة سبوح لها منها علیها شواهد

برخی را عقیده بر این است که: سخن فصیح، افزون بر خالی بودن از **«ضعف تألیف»**، **«تنافرکلمات»** و **«تعقید»**، باید از «کثرت تکرار» و «تتابع اضافات» نیز پیراسته باشد. **«کثرت تکرار»** مانند این شعر **«متنبّی»**

و تسعدنی فی غمرة بعد غمرة سَبوح لها منها علیها شواهد

یعنی: یاری می کند مرا در گردابی پس از گردابی دیگر، اسب تیز راهی که به نفع آن، برآمده از خودش گواه هایی هست. یعنی: در آن نشانه هایی ازنجابت هست.

شرح واژه‌های شعر

«تسعدنی»: فعل و مفعول است و **«سبوح»** فاعل آن. **«غمرة»**: گرداب است، لیکن دراینجا کنایه از خطر آمده. یعنی: ملزوم (غمرة) ذکر شده و لازم (خطر) اراده شده. **«سَبوح»** به معنی شناگر است، وصفت **«فرس»** محذوف. **«سَبوح»** فَعول به معنی فاعل است.هم وصف مذکر قرار می گیرد و هم وصف مؤنث.

«سبوح ای فرس حسن الجری لا تتعب راکبها، کأنها تجری فی الماء».

در این شعر، «متنبّی» از اسبش باواژه **«سبوح»** یعنی شناور یادکرده، خواسته بگوید: اسبم **«حسن الجری»**:نیکو حرکت است. و **«لاتتعب راکبها»**:سواره اش رانمی آزارد. گویا درآب شنا می کند.

«سبوح» صفت **«فرس»** است. و **«فرس»** مؤنث است. ازاین رو **«تسعدنی»** وهمه ضمیرهائی که به آن بر می گردد، مؤنث آمده لیکن خود **«سبوح»** مذکر و مؤنث درآن مساوی است. شایسته بود که شارح اینجا نیز مثل مطول بگوید: **«حسنةالجری»**. با تانیث **«حسنه»**.

«لها» صفت **«سبوح»** است.و**«شواهد»** یا فاعل **«لها»** است؛ چون **«لها»** اعتماد به موصوف (سبوح) دارد. ویامبتدا است و **«لها»** خبرمقدم.

شاهد شعر: به تکرار زیاد یك کلمه، چه اسم، چه فعل، و چه حرف، کثرت تکرار می گویند. و در این شعر،ضمیر **«هاء»** سه بارتکرار شده، وبه قول آنان که: **«کثرت تکرار»** را مخل به فصاحت می دانند، این شعر ازقلمرو فصاحت خارج است.

«قیل التکرار ذکر الشیئ مرّة بعد اخری، و لایخفی انه لا یحصل کثرته بذکره ثالثاً».

«زوزنی» گفته: تکرار، ذکر دوباره یك چیز است. و آشکاراست که: حتماکثرت آن با سه بار ذکر کردن پدید نمی آید.

فشردهٔ سخن «زوزنی» این است که: اگر چیزی را چهار بار آوردیم «تکرار» تعدد یافته، ولی هنوز به کثرت نرسیده. بنابر این، به سه بار نمی شود گفت: کثرت تکرار.

ضمیر **«کثرته»** به تکرار، و ضمیر **«بذکره»** به **«شئ»** بر می گردد.

«و فیه نظر لان المراد بالکثرة ههنا ما یقابل الوحدة، و لا یخفی حصولها بذکره ثالثا».

و در سخن **«زوزنی»** نظر هست؛ چون مؤکداً مقصود از **«کثرت تکرار»** در این بحث مقابل «وحدت تکرار»است. یعنی: اگر کلمه‌ای را دوبارآوردیم، درآن «وحدت تکرار»است.واگرآن کلمه را سه بار آوردیم «کثرت تکرار».

ضمیر **«حصولها»** به **«کثرت»**، وضمیر **«ذکره»** به **«شي»** بازمی گردد.

چند نکتهٔ قابل توجه:

۱ - در این بحث، سخن از **«کثرت تکرار»** است، نه **«تکرار»**؛ چون اگر تکرار، عیب بود، **«تأکیدهای لفظی»**، **«رَدّالعَجُزْها»** و **«جناس ها»** ناشایست می شد.

۲ - **«کثرت تکرار»** در کلمه مطرح است، نه در تکرار یك مفهوم به چند شیوه، و بارازهای مختلف؛ مثل: داستانهای مکرر قرآن. و نه تکرار یك جمله؛ مانند: **«فبای آلاء ربکما تکذبان»** که: ۳۱ بار در سوره **«الرحمان»** تکرار شده. یا: **«ویل یومئذ للمکذبین»** که: ده بار در سوره **«مرسلات»** آمده.

۳ - تکرار، و کثرت آن گاه یك صنعت و هنر ادبی است؛ بسان صنعت **«اِعنات»** (الزام مالایلزم) و آن بدین گونه است که: شاعر، خود را ملزم می کند به تکرار حرف، یا کلمه ای. تکرار یاکثرت تکرار در قلمروهایی که گفتیم گاه به گونه یك هنر شگفت ادبی به سخن، آهنگ و موسیقی ویژه ای می بخشد، و واژه ها را به رقصی دل انگیز می کشاند. بنگرید:

مولوی سروده:

نوح تویی، روح تویی، فاتح ومفتوح تویی — سینه مشروح توئی، بر در اسرار مرا

یا:

من بنده تو، بنده تو، بنده تو، — من بنده آن لبان پر خنده تو.

یا:

بیایید، بیایید، که خورشید دمیده ست — بیایید، بیایید، که دلدار رسیده است.

و یااین شعر مولوی که با چند واژه مکرر ساخته شده:

کی باشد و کی باشد و کی باشد و کی می باشد و می باشد و می باشد و می
من باشم و من باشم و من باشم و من وی باشد و وی باشد و وی باشد و وی[1]

«(و) تتابع الاضافات مثل (قوله: حمامة جرعا حومة الجندل اسجعی) فانت بمرأی من سعاد ومسمع». برخی گفته‌اند: کلام فصیح باید از **«تتابع اضافات»** نیز تهی باشد. **«تتابع اضافات»** به معنی آمدن پی در پی چند اضافه است؛ بدین گونه که: کلمه‌ای به کلمه بعدیش اضافه شود وکلمه بعدی به کلمه دیگر، همین طور چند اضافه به دنبال هم بیاید. مانند این شعر **«ابن بابك»**:[2]

حمامة جرعا حومة الجندل اِسجعی فانت بمرأی من سعاد ومسمع

یعنی: ای کبوتر کویر کناره سنگلاخ آهنگ برآر (بخوان). تو در دیدگاه سعادی، واو سخن تو را می‌شنود.

شاهد:

در این شعر، **«حمامه»** به **«جرعا»**، و **«جرعا»** به **«حومه»**، و **«حومه»** به **«الجندل»** اضافه شده. وبه قول کسانی که **«تتابع اضافات»** را مخل فصاحت می‌دانند، این شعر فصیح نیست.

---

۱ ـ و در دیوان شمس آورده:
دل من گرد جهان گشت و نیابید مثالش به که ماند، به که ماند، به که ماند، به که ماند؟
واستاد حسن زاده آورده‌اند:
آه از دل و آه از دل، آه از دل نا قابل آه از دل افسرده، آه از دل بیحاصل
یا:
باز در سوز وگدازم زتف دل چه کنم کار مشکل شده مشکل شده مشکل، چه کنم
و آقای گرمارودی سروده:
آه ما برزانوان خویش
پینه بر پینه دوختیم
در شنزارهای حسرت سوختیم
دیروز، دیروز،
دوشینه، دوشینه
پارینه، پارینه

۲ ـ ابن بابك از شعرای قرن چهارم هجری است. نام وی عبدالصمد بن منصور بن حسن بن بابك، واز تبار ایرانیان است ابن بابك در سال ۴۱۰ در بغداد سر بر بالین قبر نهاد.

شرح واژه‌های شعر

«حمامه»: کبوتر وهرمرغ طوق دار. **«حمامه»** منادای مضاف است ومنصوب. حرف ندا از آغاز آن حذف شده.

«وهی ارض ذات رمل لاتنبت شیئا».

«جرعاء»: زمین شن زاری است که در آن گیاه نمی‌روید؛ (کویر).

«والجرعاء تأنیث الاجرع قصرها للضرورة».

«جرعا»: مونث **«اجرع»** است، ودر اصل **«جرعاء»** بوده، با همزه و مد. به ضرورت شعری مقصور شده.

«قصرها» ضمیر فاعلیش شاعر است وضمیر مفعولی آن «جرعاء».

«والحومة معظم الشیٔ».

«حومه»: کرانه، کناره ویا قسمت عمده چیزی است.

در نهج‌البلاغه آمده: **«فی حومة ذل».**[1]

«الجندل ارض ذات حجارة».

شارح **«جندل»** را به زمین سنگ دار تفسیر کرده (سنگلاخ) لیکن «ابن منظور»، **«جندل»** - بفتح **«دال»** بروزن **«جعفر»** - را به معنی سنگ گرفته.[2] و **«جندل»** - بکسر **«دال»** وفتح نون - رابه معنی «سنگلاخ».

«اسجعی» یعنی: بخوان. چون **«حمامه»** مؤنث بوده خطاب نیز مؤنث آمده.

«والسجع هدیر الحمام و نحوه».

«سجع»، آهنگ وآوای کبوتر ومانند آن است. **«نحوه»** را، هم می‌توان بر **«هدیر»** عطف کرد وبه ضمه خواند. آنگاه ضمیر **«نحوه»** به **«هدیر»** باز می‌گردد، ومعنی چنین می‌شود: آوای کبوتر ومانند آن آوا. وهم می‌شود به **«حمام»** عطف کرد وبه جر خواند. یعنی آهنگ کبوتر ومانند کبوتر. در آن صورت ضمیر **«نحوه»** به **«حمام»** برگشت

---

۱ - نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹.

۲ - «الجندل: الحجارة». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۲۸.

«الجندل، بفتح الجیم و النون وکسر الدال، المکان الغلیظ فیه حجارة». لسان‌العرب، ج ۱۱، ص ۱۲۹.

«و الجندل: الحجارة، ومنه سُمّی الرجل. والجندل بفتح النون وکسرالدال: الموضع فیه حجارة». صحاح اللغة، تألیف اسماعیل بن حماد جوهری،ج ۴، ص ۱۶۵۴. و از تحقیق درکتب دیگر لغت نیز بر می آید که: «جندل» - بفتح «جیم» و «نون» وکسر «دال» - به معنی «سنگلاخ» وزمین سنگ دار است.

می‌کند.

«وقوله «فانت بمرأی» ای بحیث تراک سعاد وتسمع صوتك».

وسخن شاعر **«فانت بمرأی...»** یعنی تو در دیدگاه **«سعاد»** هستی به گونه‌ای که تورا می‌بیند و صدای تو را می‌شنود.

«یقال: فلان بمرأی منی ومسمع، ای بحیث اراه واسمع قوله».

گفته می‌شود: **«فلان بمرأی منی...»** یعنی به گونه‌ای است که: او را می‌بینم، وصدایش را می‌شنوم. **«کذا فی الصحاح»**[1] همین گونه که ما گفتیم در **«صحاح اللغة»** جوهری آمده.

«فظهر فساد ما قیل: ان معناه انت بموضع ترین منه سعاد وتسمعین کلامها، وفساد ذلك مما یشهد به العقل والنقل».

از «صحاح» فهمیده می‌شود که: مجرور بعد از **«مرأی»** و **«مسمع»**، بیننده وشنونده است.

بنابراین، روشن می‌شود تباهی سخن کسی که گفته: معنی شعر این است:

تو ای کبوترا در جایگاهی هستی که: از آن جایگاه «سعاد» را می‌بینی، وآهنگ او را می‌شنوی.

وبرفساد این سخن، عقل ونقل گواهی می‌دهد.

امّا از دیدگاه عقل: ما به کسی می‌گوییم: بخوان که دیگری صدایش را می‌شنود. در این شعر به کبوتر گفته شده: بخوان. زیرا «سعاد» آوایش را می‌شنیده. واگر کبوتر صدای «سعاد» را می‌شنید، می‌بایست به کبوتر گفت: «اسکتی» نه **«اسجعی»**. امّا از نظر نقل: از «صحاح» دریافت شد که: مجرور به «من» فاعل دیدن وشنیدن است.

«معناه» یعنی معنی بیت. **«انتِ»** ـ بکسر **«ت»** ـ خطاب به **«حمامه»** است. **«ترین منه»**: تو ای کبوترا می‌بینی از آن موضع. **«سعاد»** نام زنی بوده. ممکن است مخفف ومرخم **«سعاده»** باشد. به هرحال غیرمنصرف است، برای تأنیث وعلمیت. **«تسمعین کلامها»**: **«تسمعین»** خطاب به **«حمامه»** است؛ یعنی: صدای **«سعاد»** را می‌شنوی. ضمیر **«کلامها»** به **«سعاد»** بازمی‌گردد. **«وفساد ذلك»** یعنی: فساد این سخن.

---

۱ ـ «وفلان منی بمرأی ومسمع، ای حیث اراه و اسمع قوله». صحاح اللغه، ج ٦، ص ۲۳۴۹، چاپ دارالعلم للملایین.

« (وفیه نظر) لان کلا من کثرة التکرار و تتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه علی اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر، و الا فلا یخل بالفصاحة».

نقد نظریه کسانی که تتابع اضافات و کثرت تکرار را به طور مطلق مخالف با فصاحت می‌دانند.

شارح می‌گوید: «**کثرت تکرار**» و «**تتابع اضافات**» یا ناهنجاری و تنافر در کلام ایجاد می‌کند یا نه. اگر تنافر پدید آورد و دشواری در گفتن، آن کلام با قید «**عدم تنافر**» ازفصاحت خارج می‌شود و نیاز به افزودن دو قید جدید نیست. اما اگر تنافر و دشواری پدید نیاید آنگاه تتابع اضافات و کثرت تکرار به فصاحت سخن آسیب نمی‌رساند. مانند این شعر حافظ:

دختر فکر بکرمن، محرم مدحت تو شد — مهر چنان عروس را هم بکفت حواله باد

در این بیت، «دختر»، به «فکر»، «فکر»، به «بکر»، و «بکر»، به «من» اضافه شده.[1]

و یا این بیت آقای کمپانی:

دختر فکر بکر من، غنچه لب چو واکند — ازنمکین کلام خود، حق نمک ادا کند

باز حافظ گفته:

گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه — که من چو آهوی وحشی زآدمی برمیدم

« کیف و قد وقع فی التنزیل ـ مثل داب قوم نوح ذکر رحمه ربك عبده زکریا ـ و نفس و ما سواها، فالهمها فجورها و تقواها».

«**کیف**»، چگونه ممکن است «**کثرت تکرار**» و «**تتابع اضافات**» به طور مطلق به فصاحت آسیب برساند؟ بااین که «**کثرت تکرار**» و «**تتابع اضافات**» در قرآن مجید آمده: «**مثل داب قوم نوح**»[2] که «**مثل**» به «**داب**»، «**داب**»، به «**قوم**» و «**قوم**» به «**نوح**» اضافه

---

۱ ـ بی‌شك در جاهایی که کثرت تکرار و تتابع اضافات، ایجاد تنافر و دشواری در گفتن کند، آن شعرها «متنافر» است و از قلمرو فصاحت خارج، مثل این دو بیت حضرت استاد حسن زاده:

عنقای عشق قاف قرب قاب قوسین — در زیر پر گرفته کل ما سوا را

در این شعر، «عنقای» به «عشق»، «عشق» به «قاف»، «قاف» به «قرب»، «قرب» به «قاب» و «قاب» به «قوسین» اضافه شده. باید توجه داشت که: «قاب» اسم است، نه فعل. در قرآن آمده: «فکان قاب قوسین». نجم / ۹.

و یا این بیت دیگر استاد:

قاف قربانی قلب قابل در راه دوست — قاف قرب قاب قوسین است او ادناستی

در این شعر، حرف «قاف»، هشت دفعه تکرار شده. با چندین اضافه پیاپی.

۲ ـ غافر / ۳۱.

شده.

و مانند: «**ذکر رحمة ربك عبده زکریا**»[1] که «**ذکر**»، به «**رحمة**»، و «**رحمة**»، به «**ربّ**»، و «**رب**» به «**کاف**» اضافه شده.

و بسان «**و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها.**»[2] که ضمیر «**هاء**» چهار بار تکرار شده.[3]

«**(و) الفصاحة (فی المتکلم ملکة)**».

اکنون در تعریف فصاحت متکلم، به واژه‌های «**ملکه**»، «**کیف**» «**عرض**» و ... می‌رسیم. از این رو باید به بررسی «**مقولات عشر**» بپردازیم.[4]

مقولات دهگانه، چون آخرین پاسخ سوال، از ما هیت اشیاست. یعنی «جنس عالی»است. و اگر شما از چیزهای ممکن با«ماهو» سئوال کنید، آخرین پاسخی که دریافت می‌کنید یکی از این «**مقولات**» است. از این رو به هر کدام از آنها «**مقوله**» یا «**محمول**» گفته می شود.

مقولات عشر عبارت است از: ۱ - جوهر ۲ - کم ۳ - کیف ۴ - اضافه ۵ - متی ۶ - این ۷ - وضع ۸ - ملك (جده - ذو - له) ۹ - فعل ۱۰ - انفعال.

---

۱ - مریم / ۲.

۲ - شمس / ۸.

۳ - ما خوب آموختیم که: با وجود شرط تهی بودن از تنافر، هیچ نیازی به افزودن دوقید خالی بودن از «کثرت تکرار» و «تتابع اضافات» نیست. و افزودن این قید، چه به طور مطلق یا مقید محققانه نیست. ولی با این حال گروهی افزوده اند. بنگریدبه:«جواهرالبلاغه»، ص ۲۲. «صناعات ادبی»، ص ۴۹.«آیین سخن»، ص ۸. «معانی بیان» نوشته غلامحسین آهنی، ص ۷. «دررالادب»، ص ۱۰. «معانی بیان» دکتر جلیل تجلیل (از جزوه های درسی دانشکده)ص ۹ و ۱۰.

۴ - دهگانه بودن «مقولات»، بر اساس نظریه «**ارسطو**» است. و گرنه «**سهروردی**»، و «**قطب الدین شیرازی**» آنها را پنج تا، و «**کانت**» آنها را یازده تا می داند. نگاه کنید به: بدایة الحکمه، ص ٦٨ و ٦٩. و نهایة الحکمه، ص ۸۸ و ۸۹. و اسفار، ج ۴، ص ۲۲۸. و اساس الاقتباس، ازص ۳۴ تا ۵۲.

جوهر[1]

بسیاری از پدیده ها درهستی شان نیاز به موضوع هست. مثل: رنگها که باید جسمی باشد تا بر آن به ظهوربنشیند.و مانند: شیرینی، ترشی، شوری که باید در چیزی جلوه کند. و همانند: دانش، عاطفه، کینه، عشق و... که باید در ذاتی تبلور پیدا کند.

این پدیده های نیازمند به **«موضوع»**، **«عرض»** نام دارد.

و هر گاه پدیده ای نیاز به موضوع نداشت، مثل: ماده و جسم؛ **«جوهر»** است. مانند: گل، بلبل، شمع، پروانه، ستاره، ماه، حسن، رضا، محسن، و... .

«موضوع»، محلی است که: از یك سو، قائم به خود باشد، و از دیگر سو «مقوم» حال، و نیازی به حال هم نداشته باشد.

کم[2]

«کم»، عرضی است که: ذاتا قسمت پذیر است. یا به تعبیر دیگر: قابل مساوات ولا مساوات هست؛ یعنی: برابری و نابرابری را می پذیرد؛ مانند: زمان، که می توانیم آن را به چند قسمت تقسیم کنیم. و هم می توانیم بگوییم: این زمان برابرآن زمان، یاکمتر و یا بیشتر است. مثل **«خط»** که تقسیم و برابری و نا برابری می پذیرد، مثلامی‌گوییم: این دو خط برابراست، و این دو خط نابرابر. و مثل **«سطح»** که از دو سو (طول وعرض) تقسیم

---

۱ ـ ملا هادی سروده:

الجوهر المهیة المحصلة اذاغدت فی‌العین لاموضوع له

منظومه، ص ۱۳۱.

سید شریف گفته:

«الجوهر: ماهیة اذا وجدت فی الاعیان کانت لا فی موضوع». تعریفات، ص ۳۵.

«هر ماهیتی که در مرحله وجود از «موضوع» بی نیازباشد آن را «جوهر»خوانند.

جوهر، یا مجرد است یا غیر مجرد. مجرد یا تنها در ذات مجرد است یا هم در ذات و هم در عمل. غیر مجرد سه قسم می شود. و همه اقسام جوهر بدین گونه نامگذاری شده است: **«عقل، نفس، هیولی، صورت، جسم»**. رهبر خرد، ص ۵۸. و نگاه کنید به: اساس الاقتباس، ص ۳۲.

۲ ـ ملا هادی گفته:

الکمّ ما بالذات قسمة قبل فمنه ما متصل و منفصل

منظومه، ص ۱۳۳.

و اخصص به وجود ما بعده کما التساوی خصه وضده

منظومه، ص ۱۳۴.

بنگرید به: «بدایة الکمه»، ص ۷۷. و «نهایة الحکمه»، ص ۱۰۹. و «اساس‌الاقتباس»، ص ۳۹ و ۴۰.

می پذیرد. و مانند **«جسم تعلیمی»** که از سه سو (طول، عرض، عمق) تقسیم می شود.

و همانند اعداد، که هم تقسیم می پذیرد و هم برابری و نا برابری؛ مثلا می‌گوییم: ۶۰، برابر با دو ۳۰ است. یا ۶۰، به دو ۳۰ منقسم می شود.

«کم»، یا **«منفصل»** است یا **«متصل»**. هر گاه اجزاء **«کم»**، حد مشترک داشته باشد، بدین گونه که بگوییم: این، آغاز قسمتی و پایان قسمت دیگر است. یا آغاز دو قسمت است. آنگاه آن **«کم متصل»** است. مثلا در زمان، می گوییم: ظهر، پایان نیمروز و آغاز نیمروز دیگر است. لیکن اگر اجزاء آن کم، حد مشترک نداشته باشد آن «کم» را «کم منفصل» می نامیم؛ مثل: اعداد.

«کم ثابت **(قارّالذات)** و غیر ثابت **(غیر قارالذات)**».

اگر اجزاء کم، در یك جا جمع شود، آن را **«کم ثابت»** یا **«قارالذات»** می نامیم. مثل اجزاء یك خط که همه یکجا جمع می شود. و اگر اجزاء آن یك جا جمع نشود، آن را **«کم متصل غیر ثابت»** یا **«غیر قار الذات»** می خوانیم؛ مانند: زمان، که تا یك جزء از آن سپری نشود، جزء دیگر پدید نمی آید. و هیچ گاه دو جزء (دو آن) از زمان، یك جا جمع نمی شود.[1]

---

۱ ـ کم متصل ثابت یا قارالذات بر سه قسم است: ۱ـ خط ۲ـ جسم تعلیمی ۳ـ سطح.
خط تنها از جهت طول، تقسیم می پذیرد. جسم تعلیمی از سه جهت تقسیم می پذیرد وسطح از دو جهت.

کیف[1]

«کیف»، هیات یا عرضی است که: ذاتا و ابتداء اقتضای تقسیم پذیری ندارد، همان گونه که اقتضای نسبت پذیری نیز ندارد؛ مانند: لذت، علم و ....

«کیف» چهار قسم است: ۱ ـ کیف محسوس ۲ ـ کیف نفسانی ۳ ـ کیف استعدادی ۴ ـ کیف مخصوص به کم.

به هر کیفیتی که با یکی از حواس پنجگانه درک شود **«کیف محسوس»** می گویند؛ مثل رنگها، شکلها،مقدارها،که« کیف مبصر» است. (باچشم درک می شود). و ترشی و شیرینی و شوری و تلخی،که «کیف مطعوم». و بوهای خوش و ناخوش،که «کیف مشموم» است. و نرمی و سختی، حرارت و برودت، خشکی و رطوبت، صافی و نااستواری، که «کیف ملموس» .

کیف نفسانی:[2]

کیفیتهای ویژهٔ نفس حیوانی و انسانی را «کیف نفسانی» می نامند؛ مانند. شرم، غم، شادی، شکیب، غضب، دوستی، دشمنی، حسد، لذت، الم، شجاعت، ترس، تیز هوشی و ....

کیف نفسانی دو گونه است:

۱ ـ زودگذر (حالت).

۲ ـ دیر پا و سخت زوال (ملکه).

به کیفیتی که زود گذر است، مثل سیری، گرسنگی، خشم و... **«حالت»** می گویند. و کیفیتی که دیر پا و سخت زوال است مثل حرف زدن با زبان مادری و شیوه های گوناگونی که انسان به آنها عادت کرده است را **«ملکه»** می نامند.[3]

---

۱ ـ **الکیف ما قر من الهیئات   لم ینسب و یقتسم بالذات**

منظومه، ص ۱۳۴.

۲ ـ بنگرید به: «نهایة الحکمه»، ص ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱٦، ۱۲۰، ۱۲۱ و ۱۲۲. و «اساس الاقتباس»، ص ۴۲ ـ ۴٦. و اسفار،ج ۴، ص ٦۱، ٦۲، و ٦۳.

۳ ـ **«(الملکة) هی صفة راسخة فی النفس. و تحقیقه انه تحصل للنفس هیئة بسبب فعل من الافعال و یقال لتلک الهیئة:کیفیة نفسانیة. و تسمی حالة مادامت سریعة الزوال فاذا تکررت و ما رستها النفس حتی رسخت تلک الکیفیة فیها و صارت بطیئة الزوال فتصیر ملکة و بالقیاس الی ذلک الفعل عادة و خلقا».** تعریفات سیدشریف، ص ۱۰۱.

و رجوع کنید به: «بدایة الحکمه»، ص ۷۹. و «نهایة الحکمه»، ص ۱۱۳. و «اساس الاقتباس»، ص ۴۴.

کیف استعدادی:

زمینه و آمادگی پذیرش و یا عدم پذیرش اثر فعل است.

برای زمینه پذیرش فعل، به «ممراضیت» مثل زده اند. **«ممرّاضیّت»** یعنی: زمینه و استعداد برای مرض پذیری. در مقابل **«مصحّاحیّت»** که مقاومت در برابر اثر بیماری است.

کیف مختص به کم:

کیفیتهایی است که تنها درکم تجلی می کند؛ مانند: تمام شکلهای هندسی که در خط و سطح وجسم تعلیمی جلوه می کند. و مانند زوجیت و فردیت، که ویژه اعداداست.

اضافه [۱]

هر نسبتی که در تعقل آن نیاز به نسبت دیگری باشد، مثل نسبت پدری که متکی به دریافت نسبت فرزندی است. یا نسبت «بالایی» که مبتنی بر دریافت نسبت «پایینی» است، «نسبت اضافه» نامیده می شود.

متی [۲]

«متی» هیاتی است که با توجه به بودن چیزی در زمان ویژه پدیدمی آید؛ مانند: واقع شدن خورشید گرفتگی در روز جمعه.

---

۱ ـ **«اضافه»**، عبارت است از:نسبتی که بر چیزی عارض شود، به قیاس با چیزی دِگر، همچو: ابوت و بنوّت. نفائس الفنون، ج ۲، ص ۳۹.

ملا هادی سروده:

ان المضاف نسبة تکرر   منه الحقیقی و ما یشتهر

منظومه، ص ۱۳۹.

۲ ـ **«متی»** عبارت است از: حصول چیزی در زمان؛ همچو حصول کسوف در وقت تلاقی. نفائس الفنون، ج ۲، ص ۳۹.

و بنگریدبه: «بدایة الحکمة»،ص ۸۰. و «نهایة الحکمه»، ص ۱۳۲.

این[1]

«این» هیاتی است که با توجه به بودن چیزی در مکان ویژه پدید می آید. مانند: هیأت بودن حسن در مدرسه. بلبل بر شاخ. گل در گلدان. علی - علیه السلام - در رختخواب. و ... .

وضع[2]

«وضع» هیاتی است که با توجه به نسبت اعضاءبه یکدیگر، و نسبت اعضاء به امور خارجی پدید می آید. مثل ایستادن، خوابیدن، نشستن، خمیدن و... .

ملك

(جِدَه، له، ذو)[3]

هیات آن گونه از دارایی هاست، که فراگیری تمام یا ناتمام داشته باشد. و با انتقال محاط (در بر گرفته شده) محیط (در برگیرنده) نیز انتقال یابد؛ مانند: لباس، کفش وحتی انگشتری نسبت به انسان. **«له»**، **«ذو»** و **«جده»** - بکسر **«جیم»** و فتح **«دال»** - نیز از نامهای دیگرآن است.

---

۱ - هیئةکون الشئ فی المکان این، متی الهیئة فی الزمان

مطومه، ص ۱۳۸.

«الاین، هو حالة تعرض للشئ بسبب حصوله فی المکان». تعریفات، ص ۱۸.

۲ - الوضع هیئة لشئ حاصلا من نسبة الاجزاء بعضها الی
بعض و من نسبتها لخارج للکون بالحس مشارا قد یجی

منظومه، ص ۱۳۹.

هر چه آن را اجزائی بود، و اجزاء آن را با یکدیگر و با جهات عالم نسبتی بود و جمله را به سبب این نسبت، هیاتی حاصل شود این هیات را وضع خوانند. و این وضع خود مقوله ای است به انفراد. اساس الاقتباس، ص ۴۹.
و رجوع کنید به «بدایة الحکمة»، ص ۸۰. و «نهایة الحکمة»، ص ۱۳۳.

۳ - هیئة ما یحیط بالشئ جِدَه بنقله لنقله مقیّدة

مطومه، ص ۱۳۸.

«**ملك**، یکی از مقولات عشر و آن هیأتی است که: حاصل شود هر چیزی را به سبب نسبت چیزی که محیط باشد بدو، و منتقل شود به انتقال او». نفائس الفنون. ج ۲، ص ۳۹.

«**ملك**، یکی از مقولات عشر ارسطو. و آن نسبت جسمی است به جسم دیگر که منطبق بر سطح آن یا بر جزئی از سطح آن است؛ مثل: هیاتی که از پوشیدن قبا یا کفش برای انسان، و پوست بر درخت حاصل می شود». اساس الاقتباس، ص ۵۱. و رجوع کنید به «بدایة الحکمة»، ص ۸۰. «نهایة الحکمة»، ص ۱۳۴.

فعل[1]

«فعل» ایجاد اثر تدریجی در چیزی است؛ مانند: آتش، که کم کم آب را بخار می‌کند. و سرما که کم کم آب را سرد می‌کند.

انفعال

«انفعال» پذیرش تدریجی اثر فعل است. مانند گرم شدن آهسته آهستهٔ آب به وسیله آتش. مقولات عشر در اشعار بسیاری سروده شده یا مورد کنایه قرار گرفته؛ مثل:

کم وکیف وضع این له متی فعل مضاف و انفعال ثبتا[2]

یا:

بدورت بسی عاشق دلشکسته سیه کرده جامه به کنجی نشسته

اضافه جوهر کم کیف انفعال فعل ملك این وضع

«متی» در این شعر، از شکل و صیغهٔ افعال فهمیده می شود.

در شعر دیگری آمده:

گل به بستر دوش در خوشتر لباسی خفته‌بود یك نسیم از کوی جانان خاست خرّمترشکفت

جوهر این متی اضافه ملك وضع کم فعل کیف انفعال

و در سروده دیگری آمده:

دی باصنمی خوش به یکی باغ نشستم جامه بدریدم چو شدم مست غم او

متی جوهر کیف کم این وضع ملك فعل انفعال اضافه

---

۱ - الفعل تأثیرا بدا تدرجا تأثّر کذاک الانفعال جا

منظومه، ص ۱۳۹.

و بنگرید به: «بدایة الحکمة»، ص ۸۱. و «نهایة الحکمة»، ص ۱۳۵. و «اساس الاقتباس»، ص ۵۲. و «اسفار»، ج ۴، ص ۵۱۵.

۲ - منظومه، ص ۱۳۲. در این شعر نه قسم «عرض» بیان شده.

و در این شعر عربی آمده:

زیــد طــویل، ارزق ابــن مــالك فــی داره بــا لامس کــان یــتکی

جوهر کم کیف اضافه این متی وضع

بـــیده ســـیف لواه فـــالتوی فـــهذه عشـــر مـــقولات ســوی[1]

ملك فعل انفعال

شما می توانید هر یك از مقولات را در تعابیر و سخنها بیابید. مثلا در این تعبیر: «علی - علیه السلام - در پگاه روز پیکار، زره بر تن، خشمگینانه به دشمن تاخت. در طوفان این هجوم صدها دشمن حق، جان باخت؛ و توان قهرمانان کفر، رو بـه سستی گرایید. میدان محراب علی - علیه السلام - بود و در پایان سر بر سجده سائید».

«علی»: جوهر. «پگاه روز»: متی. «زره»: ملك. «خشمگینانه» کیف. «تاخت» فعل. «صدها»: کم. «دشمن حق»: اضافه. «رو به سستی گرائید»: انفعال. «میدان»: این. و «سجده» وضع.

۱ - برخی در تبیین مقولات دهگانه تمثیل گونه گفته‌اند:
اگر شناختی که زید حیوان است، «**جوهر**» را درک کرده‌ای.
اگر شناختی که زید بلند یا کوتاه است، به «**کم**» دستیافته‌ای.
اگر شناختی که زید سیاه یا سفید است، «**کیف**» را در یافته‌ای.
اگر شناختی که زید در کجاست، «**این**» را فهمیده‌ای.
اگر شناختی که زید در چه زمانی است، «**متی**» را تشخیص داده‌ای.
اگر شناختی که زید نشسته یا ایستاده، «**وضع**» را تمیز داده‌ای.
اگر شناختی که پسر، یا پدر کیست، آنگاه به «**اضافه**» علم پیدا کرده‌ای.
اگر شناختی که زید زده یا کشته، «**فعل**» را دانسته‌ای.
اگر شناختی که زید گرم شد یا سرد، با «**انفعال**» آشنا شده‌ای.
اگر شناختی که زید پیراهن یا قبا پوشید، به «**ملك**» پی برده‌ای.

اکنون متن کتاب را بررسی می کنیم

«و فی المتکلم ملکة یقتدر بها علی التعبیر عن المقصود بلفظ فصیح».

فصاحت در متکلم، صفت دیر پا و پایداری است (ملکه)، که به او توان می بخشد تا از مقاصدش با لفظ فصیح تعبیر کند.

«و هی کیفیة راسخة فی النفس».

و آن ملکه، ویژگی پایداری است در نفس.

ضمیر **«هی»** به **«ملکه»** باز می گردد.

توضیح:

صفت، اگر زود گذر باشد، **«حال و حالت»** نامیده می شود؛ مثل: شادمانی، اندوه، سیری، گرسنگی و... و اگر نفوذ یافته و پایدار باشد، مانند: سخن گفتن به زبان مادری و... «ملکه» است.

به صفات زود گذر **«حالت»** می گویند؛ چون در نفس حلول می کند. و به صفات پایدار **«ملکه»** می گویند؛ زیرا انسان مالك آنهاست.

«راسخة»: نفوذ یافته، پایدار.

«والکیفیّة عرض لا یتوقف تعقله علی تعقل الغیر».

«کیفیت»، عرضی است که اندیشیدن و تصورآن براندیشیدن و تصور چیزدیگری مبتنی نیست.

«و لا یقتضی القسمة و اللاقسمة فی محله اقتضاء اولیا».

وکیفیت، به اقتضای اولی مقتضی قسمت و عدم قسمت در محلش نیست.

توضیح:

برخی از اعراض ذاتا و ابتداء اقتضای تقسیم دارد؛ مانند: کمّیّات. و بعضی چیزها به طورکلی اقتضای تقسیم ناپذیری دارد؛ یعنی: هیچ گاه تقسیم نمی پذیرد. مانند: نقطه و وحدت.

«کیف» نه مانند کمیات، اقتضای تقسیم پذیری دارد و نه مانند نقطه و وحدت، اقتضای تقسیم ناپذیری. اگر مانند کم بود باید ذاتا تقسیم بپذیرد و اگر مثل نقطه بود هیچ

وقت تقسیم نمی پذیرفت. لیکن الآن به اقتضای ثانوی گاهی تقسیم می پذیرد و گاهی نمی پذیرد. مثلا اگر علم به معلوم تقسیم پذیری پیدا کردیم، علم(که کیف است) به واسطه معلوم بالعرض اقتضای تقسیم پیدا می کند و تقسیم می پذیرد. و اگر علم به معلوم تقسیم ناپذیری پیدا کردیم، علم نیز اقتضای تقسیم ناپذیری پیدا می کند و تقسیم نمی پذیرد. مثل علم به خداوند، علم به نقطه، به وحدت، و علم به همه چیزهای بسیط.

«فی محله»: موضوعی که «عرض» در آن پدید آمده.

«فخرج بالقید الاول الاعراض النسبيّة مثل الاضافة و الفعل والانفعال و نحوذ لك».

به وسیله قید اول (**لا یتوقف تعقله علی تعقل الغیر**) عرضهای نسبی مثل: اضافه،فعل، انفعال، این، متی، وضع، و جده از تعریف کیف بیرون رفت؛ چون این هفت تا تعقلش بر تعقل چیز دیگری مبتنی است.[1]

«و بقولنا «لا یقتضی القسمة»، الکمّیّات، و بقولنا «واللاّقسمة»النقطة و الوحدة».

و با قید **«لا یقتضی القسمة»**، کمّیّات از تعریف **«کیف»** خارج شد. و با قید **«واللاّ قسمة»**، نقطه و وحدت بیرون رفت.

«و قولنا «اوّليّاً». ليدخل فيه مثل العلم با لمعلومات المقتضية للقسمة و اللاقسمة».

و با قید **«اوّليّا»** که گفتیم: اقتضای تقسیم پذیری یا تقسیم نا پذیری باید براساس اقتضای اولی باشد، تقسیم پذیری یاتقسیم ناپذیری براساس اقتضای ثانوی در تعریف کیف وارد شد. مثلا اگرمعلوم، مقتضی قسمت باشد یا نباشد علم اقتضای قسمت یا عدم قسمت می کند؛ چون اگر معلوم، مرکب یا متعدد باشد علم به اقتضای ثانوی، اقتضای تقسیم دارد. و اگر بسیط باشد علم به اقتضای ثانوی، تقسیم نمی پذیرد.

«فقوله (ملكة) اشعار بانه لوعبر عن المقصود بلفظ فصيح لا يسمى فصيحا في الاصطلاح ما لم يكن ذلك راسخا فيه».

خطیب قزوینی در تعریف فصاحت متکلم، واژه **«ملکة»** را به کار برد، تا بیاگاهاند که: اگر سخن گویی مقصودش را با کلام فصیح بیان کند، لیکن این فصاحت در او پایدار نباشد، اصطلاحا فصیح نیست.

ضمیر **«فیه»** به **«متکلم»** باز می گردد.

---

۱ ـ باید توجه داشت که: اعراض یا نسبی است مانند: فعل، انفعال، متی، این، ملك، وضع، اضافه. یا قسمیّ است. مانند: کم. یا، نه قسمیّ است و نه نسبی. مانند: کیف.

«و قوله (یقتدربها علی التعبیر عن المقصود) دون ان یقول یعبر اشعار بانه یسمی فصیحا اذا وجد فیه تلك الملكة سواء وجدا لتعبیر اولم یوجد».

مصنّف گفت: متکلم فصیح باید توان تعبیر داشته باشد. و نگفت: متکلم فصیح، کسی است که: ازمقصودش بالفظ فصیح تعبیر کند، تا بفهماند: متکلم، هنگامی فصیح است که «ملکه» در او پدید آید؛ چه تعبیر از مقصود بکند چه تعبیر نکند.

ضمیر «بها» به «ملکه» باز می گردد. و ضمیر «بانه» و «فیه» به متکلم برگشت کند.

«و قوله: بلفظ فصیح لیعم المفرد والمرکب».

مصنف گفت: «**عن المقصود بلفظ فصیح**» و نگفت: «**بکلام فصیح**» تا هم مفرد و هم مرکب‌تام و غیر تام را فرا بگیرد. ولی اگر می گفت: «**بکلام فصیح**» تنها مرکب تام را در بر می گرفت.

«اما المرکب: فظاهر. و اما المفرد: فکما تقول عندالتعداد: دار، غلام،جاریة، ثوب، بساط الی غیر ذلك».

امّا مثال مرکب فصیح که آشکار است؛ (چون نمونه های فراوان دارد). اما مفرد فصیح مانند: هنگامی که چیزهایی را می شمری و می گویی: دار (خانه) غلام، جاریه (کنیز) ثوب، بساط و غیر اینها.[1]

اکنون واژه های غریب را در اشعار زیرین مشخص کنید.

ناصرخسرو گفته:

در دیگ خرافات کفچلیزی — درآینهٔ ناکسی خیالی

باز همو گفته:

نامه ها پیش تو همی آید — هم زبیدار دل هم از برناس

---

۱ ـ «تعداد» بفتح «تاء» صحیح است.

اکنون بنویسید:

۱ ـ «**تعقید**» چیست و چند قسم دارد ؟

۲ ـ «**کثرت تکرار**» و «**تتابع اضافات**» چگونه پدید می آید؟

۳ ـ آیا نیازی به افزودن این دو قید در تعریف فصاحت کلام هست ؟ چرا؟

۴ ـ «**تعقیدلفظی**» با «**ضعف تألیف**» چه فرقی دارد ؟

۵ ـ «**فصاحت متکلم**» چیست ؟

٦ ـ چرا در تعریف فصاحت متکلم این قیود به کار رفته؟ «**ملکه**»، «**یقتدر بها علی التعبیر**» و «**بلفظ فصیح**».

۷ ـ معنی این واژه ها چیست ؟ «**ملکه**»، «**کیف**»، «**کم**».

۸ ـ چه نمونه هایی برای سخنان فصیح، و چه نمونه هایی برای سخنان غیر فصیح سراغ دارید ؟

بلاغت و دو سوی آن

- مراتب متوسطه.
- بلاغت متکلم.
- مرجع علم بلاغت.

سـخن بـهتر ازگـوهر آبـدار چـو بـر جـایگه بـر بـرندش بکـار

فردوسی.

« (والبلاغة فی الکلام مطابقته لمقتضی الحال مع فصاحته) ای فصاحة الکلام».

بلاغت در سخن، هماهنگ بودن آن با مقتضی حال است. به اضافه فصیح بودنش.

ضمیر **«مطابقته»** و **«فصاحته»** به **«کلام»** باز می گردد.

«والحال: هو الامر الداعی للمتکلم الی ان یعتبر مع الکلام الذی یودی به اصل المراد خصوصیة ما، و هو مقتضی الحال».

و «حال»، انگیزه (زمینه‌ها و شرایط) و برانگیزندۀ متکلم است؛ برای اینکه:همراه سخنی که اصل مقصودش را می رساند، ویژگی و پیرایه ای را نیز رعایت کند.

«و هو مقتضی الحال»: و آن ویژگی و اعتبار خاص مقتضی حال است.

ضمیر **«هو»** به **«خصوصیت»** باز می گردد. لیکن با توجه به مذکر بودن خبرش **(مقتضی الحال)** ضمیر **«هو»** مذکر آمده.

«مثلا: کون المخاطب منکرا للحکم حال یقتضی تاکید الحکم، والتاکید مقتضی الحال، و قولك له «ان زیدا فی الدار» مؤکدا بانّ کلام مطابق لمقتضی الحال».

مثلا این که: مخاطب منکر است و حکم را نمی پذیرد، حال است. و این حال تاکید را می‌طلبد. آن گاه تأکید، مقتضی حال و سخن شما **«انّ زیدا فی‌الدار»** مؤکد بـه انّ، هماهنگ با مقتضی حال است.

آنچه که تاکنون گذشت تعریف غیر محققانه‌ای بود برای **«حال»** و **«مقتضی حال»**.

اکنون شارح تعریف **«حال»** و **«مقتضی حال»** را محققانه بیان می کند.

«وتحقیق ذلك انّه جزئی من جزئیات ذلك الکلام الّذی یقتضیه الحال، فانّ الانکار مثلا یقتضی کلاماًمؤکداً، وهذا مطابق له؛ بمعنی انّه صادق علیه، علی عکس مایقال : انّ الکلّی مطابق للجزئیات».

یعنی تحقیق شایستۀ سخن این است که: **«انّ زیداً فی الدار»** یکـی ازجـزئیات آن کلام مؤکدی است که حال آن راطلبیده. و بی شك انکار، کلام مؤکدّ را اقتضاء می کند.

«هذامطابق له بمعنی انّه صادق علیه»:«هذا» اشاره بـه **«انّ زیـداً فـی الدار»** است. وضمیر**«له»** به **«کلام مؤکد»** بازمی گردد. و ضمیر **«انّه»** به کلام کلی، و ضمیر**«علیه»** به **«انّ زیداً فی الدار»**. یعنی **«اِنّ زیداً فی الدار»** مطابق باآن کلام مؤکداست. بدین گونه که:کلام کلی مؤکد بر آن صدق می کند. ومی توانیم به «انّ زیداً فی الدار» بگوییم:کلام

مؤکد. **«علی عکس مایقال انّ الکلّی مطابق للجزئیات»**: ما در اینجا گفتیم: **«انّ زیداً فی الدّار»** جزئی و مطابق است با کلام مؤکد که کلّی است. این تعبیر خلاف تعبیر اهل منطق است؛ چون آنان می گویند: کلی مطابق با جزئی است. و «مطابق» بکسرباء را کلّی می گیرند. و ما مطابق بکسرباء را جزئی قرار دادیم.

خلاصه این که: شارح از **«مقتضی حال»** دو تفسیرکرد:

۱ ـ گفت: **«مقتضی حال»** همان کیفیتها و اعتبارت ویژه است؛ مثل تأکید، حذف، ذکر و... .

عبارت شارح در بیان این قسم، چنین بود: **«هو مقتضی الحال»**.

و گفتیم که: ضمیر **«هو»** به **«خصوصیت»** باز می گردد.

۲ ـ گفت: سخن محققانه این است که بگوییم: «مقتضی حال»، آن کلام کلی است؛ یعنی کلام مؤکد یا کلام موجز و کوتاه، یا کلامی که حذف دارد و... .[۱]

«وَ اِنْ اَردت تحقیق هذا الکلام فارجع اِلی ما ذکرنا فی الشرح فی تعریف علم المعانی ».

اگر تحقیق این سخن را می خواهی به آنچه در تعریف علم معانی مطوّل آورده ایم مراجعه کن.[۲]

با خرابات نشینان زکرامات ملاف   هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد

حافظ.

---

۱ ـ شارح در چندین صفحه بعد دوباره می گوید: «**و مقتضی الحال فی التحقیق هو الکلام الکلّی المتکیّف بکیفیّةٍ مخصوصة لا نفس الکیفیّات**». مختصرهای چاپ جدید، ص ۳۵ و ۳۶. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۶. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۳۰.

۲ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۲۸. مطوّلهایِ چاپ جدید (از انتشارات داوری) ص ۳۵ . عبارت مطوّل این گونه آغاز می شود: «**قد تسامحوا فی القول بأنّ مقتضی الحال هو التأکید و...**».

«(و هو) ای مقتضی الحال (مختلف فان مقامات الکلام متفاوتةٌ)».

مقتضی حال متفاوت است؛ چون جایگاه های سخن متفاوت است.

«لانّ الاعتبار اللائق بهذا المقام یغایر الاعتبار اللائق بذلك».

زیرا بی گمان، اعتبار و خصوصیتی که شایستهٔ این جایگاه است و با اعتبار و خصوصیت جایگاه دیگر تفاوت دارد؛ مثلا این جایگاه تأکید را می طلبد ولی جایگاه دیگر نه.

«و هذا عین تفاوت مقتضیات الاحوال، لان التغایر بین الحال و المقام اِنّما هو بحسب الاعتبار، و هو انّه یتوهم فی الحال کونه زماناً لورود الکلام فیه، و فی المقام کونه محلاّله».

تعبیر «تفاوت مقتضیات مقامات» با تعبیر «تفاوت مقتضیات احوال» یکی است؛ چون فرق **«حال»** و **«مقام»** تنها اعتباری است نه واقعی. و آن اعتبار این گونه است که: وقتی می گوییم: «مقتضی حال»، توهّم می شود که انگیزهٔ رعایت اعتبار خاص، زمان بوده؛ زیرا کلام در آن پدید می آید. و هنگامی که می گوییم: «مقتضی مقام»، توهّم می شود که: انگیزهٔ رعایت اعتبار ویژه، مکان بوده؛ چون مکان، جایگاه پدید آمدن سخن است.[1]

«هذا» اشاره به تفاوت **«مقامات کلام»** است. ضمیر **«هو»** در **«انّماهو»** به **«تغایر»** باز می گردد. و ضمیر **«هوانّه»** به **«اعتبار»**. **«فیه»** یعنی در زمان. **«له»** یعنی برای کلام.

این نکته قابل توجه است که: مقامات یا احوال، همهٔ شرایط و زمینه های گوناگون سخن را فرا می گیرد. که هر کدام سخن ویژه‌ای را می طلبد. مثل:

۱ ـ **شرایط زمانی:** برخی از روزها عید است و سخن شادی آوری می‌طلبد. و پاره‌ای از روزها، روز عزاست و اشك و سوگ می‌خواهد.

۲ ـ **شرایط مکانی:** بعضی از مکانها مقدس است و سخن مقدس می خواهد. و....

۳ ـ **شرایط گوینده:** گوینده ای پیر است و گوینده ای جوان. گوینده ای حاکم است وگوینده دیگر محکوم. هر کدام باید سخن شایستهٔ مقام خویش را بگوید.

۴ ـ **شرایط شنوندگان:** گاهی مستمعین شاداب و خرّمند و گاه کسل و خسته. گاه عالمند و گاه جاهل. و از نظر سن، جنس، نژاد، هوش، مذهب، سیاست و ...با هم فرق

---

۱ ـ برخی گفته اند: فرق بین **«حال»** و **«مقام»** این است که: **«مقام»**، بیشتر به **«مقتضیات»** اسم مفعول اضافه می شود؛ مثلا می گوییم: مقام تقدیم، مقام تاخیر، مقام تاکید و ... و **«حال»** بیشتر به **«مقتضیات»** اسم فاعل اضافه می شود. می گوییم: حال انکار، حال قبول و ....

دارند. و بالأخره به قول حافظ باید:

حکایت بر مزاج مستمع گوی اگر دانی که دارد با تو حالی

«و فی هذا الکلام اشارةٌ اجمالیّة الی ضبط مقتضیات الاحوال، و تحقیق لمقتضی‌الحال».

و در این کلام، اشارهٔ سر بسته و گذرایی است به شمارش و حصر مقتضیات احوال، و پژوهشی است در معنی مقتضی حال.

«فی هذا الکلام» اشاره است به سخنی که با **«و مقام کل من التنکیر و الاطلاق»** شروع می شود. **«ضبط»** یعنی حصر و شمارش. مقصود شارح از «حصر»، این است که: مصنّف،مقتضیات احوال را به سه دسته منحصر کرده:

۱ ـ آنچه در ارتباط با اجزاء جمله است؛ مثل: تنکیر، اطلاق، تقدیم ذکر.

۲ ـ آنچه متعلق به دو جمله یا بیشتر است؛ مانند: فصل و وصل.

۳ ـ آنچه ویژهٔ اجزاءِ جمله یا ویژهٔ دو جمله و بیشتر از آن نیست؛ مثل: ایجاز و اطناب. یعنی کوتاه آوردن کلام یا به درازا کشاندن آن.

«(فمقام کل من التنکیر و الاطلاق و التقدیم و الذکر یباین مقام خلافه) ای مقام خلاف کل منها».

پیش در آمد بحث

مسند الیه و مسند، گاهی نکره آورده می شود و گاهی معرفه. حکم، ـ یعنی اسناد بین مسندالیه و مسند ـ گاهی مطلق و بدون قید می‌آید و گاهی مقید به تاکید یا حصر. تعلق مسند به معمول، مثل تعلق فعل به مفعول یا شبه مفعول، گاهی مطلق است. (نسبت بین مسندالیه و مسند را حکم، و نسبت بین مسند و معمولش را تعلق می گویند.) مسندالیه و مسند نیز گاهی مطلق آورده می شود و گاهی برای مسندالیه یا مسند تابع می آوریم. مسندالیه را نیز گاهی مقید به مفعول می کنیم و گاهی مقید به حال و تمییز. مسند نیز گاهی مقید به شرط می شود و گاهی مقید به مفعول.

متعلق مسند (معمول مسند) گاهی مقید به تابع می شود و گاه مقید به حال یا تمییز. و جایگاه هر کدام از اینها با جایگاه دیگر مخالف است.

اکنون به بیان عبارت شارح می پردازیم.

«یعنی ان المقام الذی یناسبه تنکیر المسندالیه او المسند یباین المقام الذی یناسبه التعریف».

یعنی در جایگاهی که شایسته است نکره آوردن مسندالیه مثل: **«جاء رجل من اقصی المدینه یسعی»**[1] که رجل، مسندالیه (فاعل) است و نکره. یا جایگاهی که شایسته است نکره آمدن مسند مانند: **«زید عالم»** با جایی که باید مسندالیه معرفه باشد همانند: **«محمد رسول الله»**[2] یا باید مسند معرفه باشد مثل **«زید المنطلق»** فرق دارد.

«و مقام اطلاق الحکم».

جایگاهی که حکم و اسناد بین مسندالیه و مسند، مطلق است و قیدی ندارد مثل: **«الله الصمد»** مخالف است با جایی که حکم با تاکید می آید چون: **«ان محمدا رسول الله»**. یا حکم با حصر می آید مثل: ما ضرب الازید.

«او التعلق».

---

۱ ـ قصص / ۲۰.

۲ ـ فتح / ۲۹.

جایگاهی که نسبت و تعلق مسند به مفعولش یا شبه آن، مطلق و بدون قید آورده می شود همانند: **«ضرب الله مثلا»** [۱] با جایی که این تعلق با تاکید یا ادات حصر می آید. مثل: **«لا صلبنکم فی جذوع النخل»** [۲] و **«ما یخدعون الا انفسهم»** [۳] فرق دارد.

«او المسندالیه و المسند».

در جایگاهی که شایسته است مطلق آمدن مسندالیه یا مسند، یعنی بدون تابع آمدن آنها چون: **«انا مدینة العلم و علی بابها»** [۴] و **«العین حق»** [۵] و:

عمر برفت و آفتاب تموز　　اندکی‌مانده خواجه غره هنوز [۶]

این جایگاه، مخالف است با جایی که مسندالیه را با تابع می آوریم؛ چون: **«فان الجاهل المتعلم شبیه بالعالم».** [۷] که «جاهل»، مسندالیه است و **«المتعلم»** تابع آن. و مانند:

من گدا هوس سرو قامتی دارم　　که دست در کمرش بسیم وزر نرود [۸]

یا مسند را با تابع می آوریم مثل: **«قال انّه یقول انها بقرة صفرا فاقع لونها تسر الناظرین»** [۹] که **«صفراء»**، **«فاقع»** و **«تسر الناظرین»** وصف مسند است.

«او متعلقه».

جایگاهی که شایسته است مطلق آوردن متعلق مسند (معمول آن) همچو: **«جعل الظلمات»** [۱۰] و **«خلق السموات»** [۱۱] این جایگاه مخالف است با جایی که با تابع آورده می شود مانند: **«فاجری فیهاماًءمتلاطماًتیّار»** [۱۲] که **«ماء»** متعلق (مفعول) **«اجری»** است، و مقید به وصف **«متلاطما»**.

و یا: **«و اجری فیها سراجا مستطیرا».** [۱۳] که **«سراجا»** مفعول **«اجری»** است. و

---

۱ ـ نحل / ۷۵.

۲ ـ طه / ۷۱.

۳ ـ بقره / ۹.

۴ ـ اسدالغابه، ج ۴، ص ۲۲.

۵ ـ نهج البلاغه، حکمت ۳۹۲.

۶ ـ شعر از سعدی است.

۷ ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱۲.

۸ ـ شعر از حافظ است.

۹ ـ بقره / ۶۹.

۱۰ ـ انعام / ۱.

۱۱ ـ تغابن / ۳.

۱۲ ـ نهج البلاغه، خطبهٔ اول.

۱۳ ـ نهج البلاغه خطبهٔ اول.

«مستطیرا» وصف آن.

«یباین مقام تقییده بموکد او اداة قصر او تابع او شرط او مفعول او مایشبه ذلك».

یعنی مقام اطلاق حکم، یا اطلاق تعلق، مباین است با تقیید آن دو به موکد یا ادات قصر.

ضمیر **«تقییده»** به هر یك از اطلاق حکم و اطلاق تعلق باز می گردد.

«اوتابع» یعنی اطلاق مسندالیه یا مسند یا متعلق مسند مخالف با تقیید هر یك از اینها به تابع است .

بنابر این، اطلاق و تقیید نسبت به تابع در این سه است: مسندالیه، مسند، متعلق آن.

«اوشرط» یعنی مطلق آوردن مسند مغایر است با مقید کردن آن به شرط . تقیید به شرط تنها در مسند است.

«او مفعول» یعنی اطلاق مسندالیه یا مسند یا متعلق مسند مغایر است با مقید کردن یکی از این سه به مفعول. **«او شبه»** یا مقید کردن یکی از این سه به شبه مفعول مانند حال و تمییز.

«و مقام تقدیم المسندالیه أو المسند أو متعلقاته یباین مقام تأخیره».

و جایگاه تقدیم مسندالیه مانند **«الحمدلله»** مباین است با تأخیر آن مثل **«لله الحمد»**.

و جایگاه تقدیم مسند، مثل: **«فی قلوبهم مرض».**[1] و **«ان للمتقین عند ربهم جنات النعیم»**[2] مباین است با تأخیر آن مانند: **«سلام علیکم بما صبرتم».**[3]

و جایگاه تقدیم متعلق مسند، مانند: **«ایاک نعبد»** مغایر است با تاخیر آن متعلق.

«وکذا مقام ذکره یباین مقام حذفه».

همین گونه جایگاه ذکر مسند الیه با مسند یا متعلق آن، مغایر است با مقام حذف هر کدام از اینها. ذکر هر یك از اینها روشن است اما حذف مسندالیه مثل: جواب **«کیف زید»** که می گوییم: **«دنف»** وزید را حذف می کنیم. و مانند: **«برائة من الله»**[4] که

---

۱ ـ بقره / ۱۰.
۲ ـ قلم / ۳۴.
۳ ـ رعد / ۲۴.
۴ ـ توبه / ۱.

«هذه» حذف شده. و **«سورة انزلناها و فرضناها»**[1] باز **«هذه»** مخدوف است.

و اما حذف مسند، از علی ـ علیه السلام ـ پرسیدند: **«من غرهم یا امیرالمومنین ؟»**[2] **«فقال: الشیطان المضل و الانفس الامارة بالسوء»** در این تعبیر، مسند که **«غرهم»** باشد در پاسخ حذف شده.

و حذف متعلق مسند مانند **«زید قام»** که مثلا **«فی الدار»** را نیاورده ایم.

«فقوله «خلافه» شامل لما ذکرنا».

مصنّف که گفت: **«خلافه»** همهٔ آنچه را که گفتیم فرا می گیرد.

---

۱ ـ نور / ۱.

۲ ـ نهج البلاغه، حکمت ۳۱۵.

اکنون به این مثال ها بنگرید

در این مثالها مسندالیه نکره است:

«فیه ظلمات و رعدو برق».[1]

«و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین».[2]

«فلا خوف علیهم و لاهم یحزنون».[3]

«لیس علیکم جناح».[4]

«لقدکان لکم آیة».[5]

و در این مثالها مسند نکره است:

«بل نحن محرومون».[6]

«انّ کیدی متین».[7]

«انّ هذه تذکرة».[8]

در این مثالها مسندالیه و مسند مطلق و بدون قید است:

«الرحیل و شیك».[9]

«الحلم عشیرة».[10]

«العلم حیاة».[11]

در این مثالها مسندالیه مقدم است:

«علی مع الحق».[12]

«علی مع القران».[13]

---

۱ ـ بقره / ۲۰.

۲ ـ بقره / ۳۷.

۳ ـ بقره / ۳۹.

۴ ـ بقره / ۱۹۸.

۵ ـ آل عمران / ۳.

٦ ـ قلم / ۲۷.

۷ ـ قلم / ۴۵.

۸ ـ حاقه / ۴۸.

۹ ـ نهج البلاغه، حکمت ۱۷۸.

۱۰ ـ نهج البلاغه، حکمت ۴۱۰.

۱۱ ـ میزان الحکمه، ج ٦، ص ۴۵۲.

۱۲ ـ علی لاسواه، ص ۴۹.

۱۳ ـ النصائح الکافیة، ص ۱۷۹.

«فاطمة بضعة منّی».[۱]

در این مثالها مسند مقدم است:

«لنا اعمالنا و لکم اعمالکم».[۲]

«لله العزة ولرسوله».[۳]

«لله خزائن السموات و الارض».[۴]

«فیهاکتب قیّمة».[۵]

«له ما فی السموات و الارض».[۶]

«انّ علینا جمعه و قرآنه».[۷]

«الی ربك یومئذ المساق».[۸]

در این مثالها مسندالیه حذف شده:

«الحق من ربك».[۹] که **«الحق»** خبرمبتدای محذوف است و تقدیرش چنین بوده **«ذلك الحق»**،یا**«هو الحق»**.ومانند: **«لاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات».**[۱۰] که **«هُم»** مسندالیه محذوف است.

دراین مثالهامسند حذف شده:

«قالوا لا ضیر».[۱۱] که خبرش **«علینا»** بوده حذف شده.

«اکلهادائم وظلها».[۱۲] که **«دائم»** دوم محذوف است.

دراین مثالها مسندالیه مقید است:

«قول معروف و مغفرة خیر من صدقة».[۱۳]

---

۱ ـ نهایه ابن اثیر، ج ۱، ص ۱۳۳.
۲ ـ بقره / ۱۳۹.
۳ ـ منافقون / ۸.
۴ ـ منافقون / ٦۳.
۵ ـ بینه / ۳.
٦ ـ شوری / ۴.
۷ ـ قیامت / ۱۷.
۸ ـ قیامت / ۳۰.
۹ ـ بقره / ۱۴۷.
۱۰ ـ بقره / ۱۵۴.
۱۱ ـ شعراء / ۵۰.
۱۲ ـ رعد / ۳۵.
۱۳ ـ محمد / ۲۱.

«قلیل مدوم علیه خیر من کثیر مملول منه».[۱]

در این مثالهامسند مقید است:

«القناعة مال لا ینفد».[۲]

«الحمدلله الذی لا تدرکه‌الشواهد».[۳]

«الحلم غطاء ساتر».[۴]

«فهم حکام علی العالمین».[۵]

«انا نحن نزلنا علیك القرآن تنزیلا».[۶]

«و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین».[۷]

«کانّهم حُمُرٌ مستنفرة».[۸]

در این مثالها مفعول مقید است:

«انه من رأی عدوانا یعمل به و منکرا یدعی الیه».[۹]

«اقیموا هذین العمودین».[۱۰] در این مثال مفعول **(هذین)** مقید به تابع یعنی عطف بیان شده.

«فترکوهم عالة مساکین اخوان دبر و وبر».[۱۱]

«من ذالذی یقرض الله قرضا حسنا».[۱۲]

و در این مثالها مسند معرفه است:

«هو الرحمن».[۱۳]

«هو ربنا و ربکم».[۱۴]

---

۱ ـ نهج البلاغه، حکمت ۴۳۶.
۲ ـ نهج البلاغه، حکمت ۳۴۱.
۳ ـ نهج البلاغه، خطبه ۲۲۷.
۴ ـ نهج البلاغه، حکمت ۴۱۴.
۵ ـ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰ (۴/۵).
۶ ـ انسان / ۲۳.
۷ ـ آل عمران / ۱۳۹.
۸ ـ مدثر / ۵۰.
۹ ـ نهج البلاغه، حکمت ۳۶۵.
۱۰ ـ نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷ (۲۳).
۱۱ ـ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰ (۴/۵).
۱۲ ـ بقره / ۲۴۵.
۱۳ ـ حشر / ۲۲.
۱۴ ـ شوری / ۱۱۵.

« و انما فصل قوله (و مقام الفصل یباین مقام الوصل) تنبیها علی عظم شان هذا الباب».

«فصل» به معنی جدا آوردن و عطف نکردن جمله ها به یکدیگر است. و **«وصل»** به معنی عطف کردن برخی از جمله ها به بعض دیگر . مصنف فصل و وصل را از گفتار پیشین جدا کرد و نگفت: **«فمقام کل من التنکیر و ... و الوصل یباین مقام خلافه»**برای این که عظمت باب فصل و وصل راگوشزد کند.[1]

«و انمالم یقل مقام خلافه لانه اخصر و اظهر لان خلاف الفصل انما هو الوصل».

و نگفت: **«و مقام الفصل یباین مقام خلافه»** و به جای **«خلاف»** کلمۀ **«وصل»** را آورد به دو جهت:

۱ ـ **«الوصل»** کوتاه تر از **«خلافه»** است؛ چون **«خلاف»** اضافه به **«هاء»** شده و **«هاء»** ضمیر است و اسم. و در حقیقت دو کلمه حساب می شود. ولی **«ال»** در **«الوصل»** حرف است و حرف خفیف تر از اسم است. و با افتادن همزۀ وصل **«الوصل»** چهار حرف می شود. و **«خلافه»** پنج حرف.

۲ ـ **«الوصل»** روشن تر است؛ زیرا در **«خلاف»** احتمال اعم بودن از **«وصل»** وجود دارد. ولی در «وصل» نه.

«لان خلاف الفصل انما هو الوصل».

دلیل روشن تر، بودن کلمه **«الوصل»** است؛ یعنی خلاف **«فصل»** تنها **«وصل»** است.

ضمیر **«لانه اخصر»** به **«الوصل»** باز می گردد.

«و للتنبیه علی عظم الشان فصل قوله (و مقام الایجاز یباین مقام خلافه) ای الاطناب و المساواة».

و برای نشان دادن عظمت موقعیت **«ایجاز»**، **«اطناب»** و **«مساوات»** این سخن را نیز از **«فمقام کل من التنکیر»** جدا کرد.

«ایجاز» گستردگی معنی و کوتاهی لفظ است. **«اطناب»** گستردگی لفظ **«اطناب»** گستردگی لفظاست نسبت به معنی برای نکته و فایده ای. **«مساوات»** برابری لفظ ومعناست. و خلاف ایجاز، اطناب و مساوات است.

---

[1] ـ آنقدر این باب عظمت دارد که ابوعلی فارسی گفته: «بلاغت»، شناخت فصل و وصل است. بنگرید به کتاب «دراسة و نقد فی مسائل بلاغیة هامة»، ص ۵۵.

« (وكذا خطاب الذكّى مع خطاب الغبّى) فان مقام الاول يباين مقام الثانى، فان الذكى يناسبه من الاعتبارات اللطيفة و المعانى الدقيقة الخفية ما لايناسب الغبّى».

همین گونه جایگاهی که با هوشمند سخن گفته می شود با جایی که با کم خرد سخن می گوییم تفاوت دارد. بی شک جایگاه اول با دوم مغایر است. برای تیز هوش مناسب است ارائهٔ نکات لطیف و معانی دقیق و نهفته. که چنین چیزهایی شایستهٔ کم هوش، کودن و کم خرد نیست.

«ذكى»یعنی تیز هوش. **«غبیّ»** یعنی: کم فهم، کند هوش.[1]

« (ولكل كلمة مع صاحبتها) اى مع كلمة اخرى مصاحبة لها (مقام) ليس لتلك الكلمة مع ما يشارك تلك المصاحبة فى اصل المعنى».

هر واژه ای با واژه دیگر همراهش موقعیتی پیدا می کند که آن موقعیت و جایگاه را با واژهٔ دیگری که با واژهٔ نخستین هم معنی است ندارد.

«مثلا الفعل الذى قصد اقترانه بالشرط، فله مع «اِنْ»، مقام ليس له مع «اذا»، وكذا لكل من ادوات الشرط مع «الماضى» مقام ليس له مع «المضارع». و على هذا القياس».

مثلا فعلی را که می‌خواهندبا شرط همراه کنند با «ان شرطیه» موقعیتی را دار است که آن موقعیت را با «اذای شرطیه» ندارد. و همین گونه هر کدام از ادوات شرط با فعل ماضی موقعیت ویژه ای دارد که آن موقعیت را با فعل مضارع ندارد.[2]

«و على هذا القياس».

همین گونه است مصاحبت کلمات با یکدیگر؛ مثلا مسندالیه با مسند مفرد، موقعیتی را داراست که با مسند جمله آن موقعیت را ندارد.

(و ارتفاع شأن الكلام فى الحسن و القبول بمطابقته للاعتبار المناسب و انحطاطه بعدمها) .

بالا رفتن مقام سخن در زیبایی و پذیرش، به هماهنگی آن سخن با اعتبار مناسب است. و فرو افتادن سخن به هماهنگ نبودن با اعتبار مناسب .

ضمیر **«مطابقته»** و **«انحطاطه»** به **«كلام»**، و ضمیر **«بعدمها»** به **«مطابقت»** باز می‌گردد.

«و المراد بالاعتبار المناسب، الامر الذى اعتبره المتكلم مناسبا بحسب السليقة، او

---

۱ ـ **«الذكاء، ممدود: حدّة الفؤاد. و الذكاء: سرعة»**. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۲۸۷.

«غبا: غبى الشئ و غبى عنه غبأ و غباوة: لم الفطنة له». لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۱۴.

۲ ـ شگفت این که: هر کلمه با اعرابی موقعیت ویژه ای پیدا می کند که آن موقعیت را با اعراب دیگر ندارد؛ مثلا فعل معلوم و مجهول گاه گاه کار بردهای خاصی پیدا می کند.

بحسب تتبع تراکیب البلغاء».

منظور از «**اعتبار مناسب**»، آن ویژگی است که متکلم بر اساس ذوق یا بر اساس پژوهش در آثار بلیغان، لحاظ می کند و به کار می گیرد.

ضمیر «**اعتبره**» به «**امر**» باز می گردد.

«**واراد بالکلام، الکلام الفصیح**».

مراد مصنف از واژهٔ «**کلام**» در تعبیر گذشته، «**کلام فصیح**» است.

«**و بالحسن، الحسن الذاتی الداخل فی‌البلاغة، دون العرضی الخارج لحصوله بالمحسنات البدیعیة**».

و مقصود از واژهٔ «**حسن**» در تعبیر «**فی الحسن و القبول**» حسن ذاتی است که داخل در علم معانی و بیان است، نه حسن عرضی که خارج است و پدیدهٔ «**محسنات**» بدیعی.

«**حسن ذاتی**» این است که: ساختار کلام، صحیح و پیراسته از عیب باشد.

و «**حسن عرضی**» آرایش کلام است با شیوه های مخصوص؛ مثل گل و گلدانهایی که در یك ساختمان قرار می دهیم.

«**محسنات بدیعیة**» صناعاتی است گرد آمده در علم بدیع که سخن را زیبا می سازد.

«**یقال اعتبرت الشی اذا نظرت الیه و راعیت حاله**».

شارح در بیان معنی اعتبار می گوید: هنگامی گفته می شود: «**اعتبرت الشیٔ**» که به آن نگریسته باشی و توجه کرده باشی.

ضمیر «**الیه**» و «**حاله**» به «**شیٔ**» باز می گردد.

«**(فمقتضی الحال هو الاعتبار المناسب) للحال و المقام**».

پس مقتضی حال همان اعتبار مناسب است.

یعنی اذا علم ان لیس ارتفاع شان الکلام الفصیح فی الحسن الذاتی الا بمطابقته للاعتبار المناسب علی ما تفیده اضافة المصدر، و معلوم انه انما یرتفع بالبلاغة التی هی عبارة عن مطابقة الکلام الفصیح لمقتضی الحال، فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب و مقتضی الحال واحد».

یعنی: زمانی که دانستیم بالا رفتن موقعیت کلام فصیح در حسن ذاتی تنها به مطابقت با اعتبار مناسب است. (بنابر آنچه از اضافه ارتفاع بر می آید) از سوی دیگر برای ما روشن است که تنها، کلام با بلاغت اوج می گیرد و بلاغت، مطابقت کلام با مقتضی حال است. از اینرو می فهمیم که: اعتبار مناسب و مقتضی حال یکی است.

توضیح:

در تعبیر مصنف که گفت: **«و ارتفاع شان الکلام»**، **«ارتفاع»** مصدر است و مبتدا، اضافه به مفرد شده و افادهٔ عموم و حصر می کند؛ بدین گونه که: همهٔ بالا رفتن شان کلام به رعایت اعتبار مناسب است. و این افاده عموم مستلزم حصر است؛ یعنی تنها بالا رفتن شان کلام به رعایت اعتبار مناسب است. این حصر را ما اینجا از اضافه مصدر به دست می آوریم. و قبلا دانسته ایم که: بالا رفتن شان کلام، تنها به مطابقت با مقتضی حال است. اکنون برای این که این دو حصر ناهماهنگ و متضاد نباشد می گوییم: اعتبار مناسب، با مقتضی حال یکی است.

«و الا لما صدق انه لا یرتفع الا بالمطابقة للاعتبار المناسب و لا یرتفع الا بالمطابقة لمقتضی الحال».[1]

و گرنه، اگر اعتبار مناسب و مقتضی حال یکی نباشد. درست نیست که بگوییم: شأن کلام بالا نمی رود مگر به رعایت اعتبار مناسب. و شان کلام بالا نمی رود مگر به مطابقت با مقتضی حال؛ چون در آن هنگام دو حصر صحیح نمی شود وصدق هر دو یا یکی از آن دو باطل است.

«فلیتامل». برخی گفته اند: اشاره است به باطل بودن دو حصر، یا یك حصر. اما دسوقی گفته: اشاره است به این که: لازم نیست برای صدق دو حصر، هر دو حصر عین هم باشد؛ بلکه ممکن است یکی از دو حصر اعم و ارتباط آن دو عموم و خصوص مطلق باشد. وبا این حال، هر دو حصر صدق کند؛ مثلا در اینجا می شود که اعتبار مناسب اعم باشد و بگوییم: **«لا یرتفع الا برعایة الأعتبار المناسب»**. و از سوی دیگر نیز بگوییم: سخن تنها با مطابقت با مقتضی حال بالا می رود. آنگاه صدق این دو حصر باطل نیست.

---

۱ ـ «اعتبار»، مصدر به تأویل مفعول است و به معنی «معتبر».

« (فالبلاغة) صفة (راجعة الی اللفظ) یعنی انه یقال: «کلام بلیغ» لکن لا من حیث انه لفظ و صوت، بل (باعتبار افادته المعنی) ای الغرض المصوغ له الکلام (با لترکیب) متعلق با فادته».

«بلاغت»، صفتی است که به لفظ بر می گردد. بدین گونه که می گوییم: این کلام بلیغ است (نمی گوییم: این معنی بلیغ است). لیکن بلیغ بودن کلام، به جهت لفظ تنها و آهنگ و آوای آن نیست. بلکه از این روست که: آن لفظ، معنی و مقصود را به وسیله ترکیب می فهماند.

ضمیر **«من حیث انه»** به کلام باز می گردد. ضمیر **«افادته»** به **«لفظ»** باز می‌گردد. **«المصوغ له»** یعنی: ریخته شده برای آن غرض. **«بالترکیب»** متعلق به **«افادته»** است. یعنی بلاغت به لفظ باز می گردد از این رو که لفظ با ترکیب معنی رامی فهماند.[1]

«و ذلک لان البلاغة کما مرعبارة عن مطابقة الکلام الفصیح لمقتضی الحال، فظاهر ان اعتبار المطابقة و عدمها انما یکون باعتبار المعانی و الاغراض التی یصاغ لها الکلام، لا باعتبار الالفاظ المفردة و الکلم المجردة».

«و ذلک» این که می‌گوییم: «بلاغت وصف لفظ است به اعتبار معنی»، بدین جهت است که: بلاغت، هماهنگی کلام فصیح با مقتضی حال است. و آشکار است که: ملاک مطابقت با مقتضی حال و عدم آن، به لحاظ معانی و غرضهایی است که سخن برای آن غرضها ساخته شده. نه به لحاظ واژه های بدون معنی و سخنان بدون غرض.

«لا باعتبار الالفاظ المفردة والکلم المجردة». دسوقی گفته: مراد از **«الفاظ مفرده»** واژه های بدون ترکیب نیست؛ بلکه مقصود، کلام برهنه از معنا است. و منظور از **«الکلم المجردة»** واژه هایی است که از غرض و معنی ثانوی تهی است (مثلا در جایی باید سخن با تاکید بیاید ولی بدون تاکید آمده). **«کمامر»:**[2] لیکن آنچه از ظاهر **«الفاظ مفرده»** به نظر می آید واژه‌های بدون ترکیب و آنچه از ظاهر **«کلم مجرده»** بر می آید کلمه‌های بی‌معنی است.

---

۱ ـ کوتاه سخن این که: بلاغت، مانند اعلال و ادغام نیست که از جهت لفظ بودن عارض‌سخن شود. و مثل قواعد منطق هم نیست که به اعتبار معنی عارض شود و منطقی در بند قید لفظ نباشد.

نکته دیگر این که: **«معنی»**، در بلاغت به دو چیز اطلاق می شود:

۱ ـ بر آنچه بر اساس علم نحو از لفظ فهمیده می شود که به آن **«اصل المعنی»** یا **«معنی اولی»** می گویند.

۲ ـ بر آنچه بر اساس رعایت ویژگیهای مناسب حال پدید می آید و به آن **«خواص الترکیب»** یا **«غرض»** یا **«معنی ثانوی»** می گویند؛ مثلا هنگامی که در مقابل منکری می گوییم: **«ان زیدا لقائم»** معنی اولی و نحوی، اثبات ایستادن زید است. لیکن غرض و مقصود یا معنی ثانوی، تاکید بر ایستادن زید است. که این معنی پدیده رعایت خصوصیت تأکید در مقابل انکار مخاطب است.

۲ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۷. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۱. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۲.

«(وکثیرا ما) نصب علی الظرفیه، لانه من صفت الاحیان، و «ما» لتاکید معنی الکثرة، و العامل فیه قوله (یسمی ذلك) الوصف المذکور (فصاحةً ایضاً) کما یسمی بلاغة، فحیث یقال: «ان اعجاز القرآن من جهة کونه فی اعلی طبقات الفصاحة» یراد بها هذا المعنی».

«کثیرا» بنابر ظرفیت نصب داده شده؛ چون کثیرا صفت زمانها قرار می گیرد. بدین گونه که می گوییم: **«حینا کثیرا»**. بنابر این، چون موصوفش ظرف است، خودش نیز نصب داده می شود.

«ما» زایده است و معنی کثرت را تاکید می کند.[1]

و عامل در آن ظرف **«یسمی ذلك»** و **«ذلك»** اشاره است به همان صفتی که ذکر شد؛ یعنی به مطابقت با مقتضی حال، همان گونه که بلاغت می گویند، فصاحت نیز می گویند. مثلا هنگامی که می گوییم: «اعجاز قرآن»، از این روست که در اوج مراحل فصاحت است. مقصود از فصاحت در این تعبیر بلاغت است.

«یراد بها هذا المعنی»: یعنی اراده می شود از آن فصاحت، همین مطابقت با مقتضی حال یا بلاغت.

---

۱ ـ **«کثیرا ما»** ترکیب دیگری نیز دارد بدین گونه که: **«کثیرا»** صفت مصدر مخدوف باشد **(یسمی تسمیة کثیرا)** **«تسمیه»** حذف شده. در این ترکیب چون بین **«تسمیه»** که موصوف است و **«کثیرا»** که صفت است مطابقت نیست مورد قبول ملا سعد قرار نگرفته.

«(و لها) ای لبلاغة الکلام (طرفان اعلی و هو حد الاعجاز) و هو ان یرتقی الکلام فی بلاغته الی ان یخرج عن طوق البشر، و یعجز هم عن معارضته (و ما یقرب منه) عطف علی قوله و هو، و الضمیر فی «منه» عائد الی «اعلی»؛ یعنی ان الاعلی مع ما یقرب منه کلاهما حد الاعجاز، هذا هو الموافق لما فی المفتاح».

«بلاغت کلام»، دو سو دارد: یك سوی اوج و یك سوی فرود و پستی. آن سوی اوج (اعلی) و آنچه به آن نزدیك باشد مرحله اعجاز است. اعجاز آن است که: سخن در بلاغت اوج بگیرد به گونه ای که از توان انسان بیرون رود و بشر را از نبرد و همانند سازی نسبت به آن کلام ناتوان سازد.

«ما یقرب منه» عطف بر **«هو»** است. و ضمیر **«منه»** به **«اعلی»** بر می گردد؛[1] یعنی اعلی و آنچه به آن نزدیك است هر دو مرحله اعجاز است. یا به تعبیر دیگر، حد إعجاز نوع است برای دو فرد: ۱ ـ اعلی. ۲ ـ نزدیك به اعلی.

این سخن موافق با عقیده سکاکی در مفتاح العلوم است.[2]

مقصود از ضمیر **«هو» «اعجاز»** است. **«هذا»** اشاره است به سخنی که گفتیم: «اعلی و نزدیك به آن هر دو اعجاز باشد».

«و زعم بعضهم انه عطف علی «حد الاعجاز» و الضمیر فی «منه» عائد الیه، یعنی ان الطرف الاعلی هو حد الاعجاز و ما یقرب من حد الاعجاز».

و برخی پنداشته‌اند که **«و ما یقرب منه»** بر **«حد الاعجاز»** عطف شده و ضمیر **«منه»** نیز به **«حد الاعجاز»** بر می گردد. یعنی طرف اعلی، حد اعجاز است و آنچه نزدیك به حد اعجاز است. بنابر این، اعلی نوع می شود و دو فرد دارد: حد اعجاز و نزدیك به حد اعجاز.

«و فیه نظر لان القریب من حد الاعجاز لا یکون من الطرف الاعلی الذی هو حد الاعجاز».

و در این پندار، انتقاد هست. چون آنچه قریب به حد اعجاز است دیگر طرف اعلی و اوج بلاغت نیست. به گونه ای که بلاغت در آن به اوج رسیده باشد و مرحله اعجاز باشد. و وقتی نزدیك به اعجاز شد دیگر از اعجاز و طرف آخر بودن خارج می شود.

---

۱ ـ شارح در مطول گفته: این گونه عطف گرفتن، در بین خواب و بیداری به من الهام شد. مطولهای قدیم، ص ۲۵. مطولهای چاپ جدید، ص ۳۱.

۲ ـ این سخن با نهایة الایجاز نیز موافق است؛ چون در آن نیز آمده: **«ان الطرف الاعلی و ما یقرب منه کلاهما هو المعجز»**. و نیز موافق است با سخن یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم یمنی. وی در الطراز، ج ۱، ص ۱۲۷، آورده: **«اما الطرف الاعلی و ما یقرب منه فهو المعجز، لانه لیس فوقه رتبة».**

«وقد اوضحنا ذلك فی الشرح».[1]

این سخن را در مطول بیان کرده ایم.

« (و اسفل و هو ما اذا غیر) الکلام (عنه الی مادونه) ای الی مرتبة اخری هی ادنی منه و انزل (التحق)الکلام و ان کان صحیح الاعراب (عند البلغاء با صوات الحیوانات) التی تصد رعن محالها بحسب ما یتفق من غیر اعتبار اللطائف و الخواص الزائدة علی اصل المراد».

و آن سوی بلاغت، مرحله **«اسفل»** است و آن مرحله ای است که اگر سخن از آن پایین تر رود همانند صدای حیوانات می شود نزد بلیغان، گر چه اعرابش صحیح باشد. صداهایی که بر اساس تصادف از حلقومها و جای آواها بدر می آید بدون در نظر گرفتن لطافتها و ویژگیهایی فراتر از اصل مقصود. منظور از «ویژگی فراتر از اصل مقصود»، این است که مثلا در جایی سخن باید با تاکید اثبات شود یا جزئی در آن بر جزء دیگر مقدم شود و ... که به اینها **«خواص زائده»** می گویند.

«هی أدنی منه» یعنی مرتبه ای که از آن **«دون»** پایین تر باشد. **«انزل»**: پست تر، فرود آمده تر. **«محال»** جمع محل به معنی جایگاه است.[2]

« (وبینهما) ای بین الطرفین (مراتب کثیرة) متفاوتة، بعضها اعلی من بعض بحسب تفاوت المقامات، و رعایة الاعتبارات، و البعد من اسباب الاخلال با لفصاحة».

و بین این دو طرف (اعلی و اسفل) مراتب بسیاری هست که برخی بر برخی دیگر والایی و برتری دارد. و این برتری از این جهات است:

۱ ـ تفاوت مقامات؛ مثلا در مقامی انکار بسیار شدید است و در مقامی انکار، شدید و در مقام دیگر انکار اندک. سخنی که در مقام اول با تأکید بسیار شدید

---

۱ ـ مطول های چاپ قدیم، ص ۲۴ و ۲۵. و مطولهای چاپ جدید، ص ۳۰ و ۳۱. اگر اعلی و نزدیك به اعلی را معجز بدانیم باید برای اعلی مثل بزنیم به آیه هایی که در اوج بلاغت است؛ مانند آیه ۴۴ سوره هود **«یا ارض ابلعی»** که کاوش در اوجهای آن، یك نوشتهٔ بزرگ و مستقل را می طلبد.

سیوطی گفته: در این آیه بیست صنعت بدیعی هست. الاتقان، ج ۳-۴، ص ۳۳۰.

هاشمی در جواهر البلاغه در پاورقی صنعت «ابداع» در ص ۴۰۳ ـ ۴۰۵ بیست و دو صنعت بدیعی را در این آیه شمرده. آنگاه اضافه کرده: در مورد این آیه کتابهای فراوان نوشته شده و برخی صد و پنجاه صنعت بدیعی در آن شمرده اند. و باید برای نزدیك به اعلی مثل بزنیم به آیات دیگر با این که آنها نیز معجز است.

در بیان و در فصاحت کی بود یکسان سخن	گرچه گوینده بود چون جا حظ و چون اصمعی
در کلام ایزد بی چون، که وحی منزل است	کی بود **تبت یدا** مانند **یا ارض ابلعی**

برای تحقیق بیشتر دربارهٔ اعجاز قرآن، نگاه کنید به کتاب «پژوهشی درباره اعجاز قرآن» نوشته حقیر.

۲ ـ **«و یکون المحل، الموضع الذی یحل فیه و یکون مصدرا،وکلاهما بفتح الحاء؛ لانهما من حل یحل ای نزل و جمع المحل محال».** لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۶۳.

آمده برتری دارد نسبت به کلامی که با تاکید شدید آمده. و در مقام دوم سخنی که با تاکید شدید آمده برتری دارد بر سخنی که تنها با تاکید آمده.

۲ ـ رعایت اعتبارات؛ مثلا در برخی از جاها هم تاکید رعایت شده هم تقدیم و هم تعریف. سه ویژگی برای سه جهت. بی شك این سخن برتری دارد نسبت به کلامی که در آن تنها دو ویژگی رعایت شده.

۳ ـ دوری از انگیزه هایی که فصاحت را تباه می سازد. و انگیزه های تباهی فصاحت شش تاست:

۱ ـ غرابت. ۲ ـ مخالفت قیاس. ۳ ـ تنافر حروف. ۴ ـ تعقید لفظی. ۵ ـ تعقید معنوی. ٦ ـ تنافر کلمات.

آنگاه کلام هر چه از این اسباب دورتر باشد برتری می یابد نسبت به کلامی که کمی تنافر یا کمی تعقید دارد.

ضمیر «بعضها» به «مراتب» باز می گردد.

« (و تتبعها» ای بلاغة الکلام (وجوه اخر) سوی المطابقة و الفصاحة (تورث الکلام حسنا) و فی قوله «تتبعها» اشارة الی انّ تحسین هذه الوجوه للکلام عرضیّ خارج عن حدّ البلاغة، و الی ان هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعایة المطابقة و الفصاحة».

و در پی می آید بلاغت کلام را شیوه های دیگری غیر مطابقت با مقتضای حال و غیر فصاحت، که این شیوه ها ایجاد زیبایی در سخن می کند.

کلمه **«تتّبعها»** اشاره به چند نکته دارد:

۱ ـ این که: زیبا سازی **«وجوه بدیعی»** تابعی است اصلی نیست. عرضی است ذاتی نیست. و به قول استادی زیبا سازی این وجوه، مثل آرایش مصنوعی است نه مثل زیبایی طبیعی. و این زیبا سازی خارج از حد بلاغت است.

۲ ـ از **«تتّبعها»** فهمیده می‌شود که این **«وجوه»**، هنگامی از **«محسّنات»** شمرده می‌شود که فصاحت و مطابقت با مقتضی حال رعایت شده باشد.

«و جعلها تابعة لبلاغة الکلام دون المتکلم؛ لانها لیست مما تجعل المتکلم متصفا بصفة».

مصنّف این وجوه را تابع بلاغت کلام قرار داد، نه تابع بلاغت متکلم. (یا به تعبیر دیگر: ضمیر **«تتبعها»** به بلاغت کلام بر می گردد؛ یعنی این وجوه به دنبال بلاغت کلام می آید). و نگفت: این وجوه در پی بلاغت متکلم می آید؛ چون این وجوه، صفت کلام قرار می گیرد نه متکلم. مثلا اگر در سخنی **«جناس»** باشد به آن سخن می گوییم: **«مجنس»**. یا اگر در کلامی **«ترصیع»** باشد به آن کلام می گوییم: **«مرصع»** نه به متکلم.

یا به سخن دیگر، این وجوه، کلام را متصف به زیبایی یا متصف به بدیع و تازه بودن می کند نه متکلم را.

ضمیر **«جعلها»** و **«لانّها»** به **«وجوه»** برگشت می کند.

« (و) البلاغة (فی المتکلم ملکةٌ یقتدر بها علی تالیف کلام بلیغ) ».

بلاغت در متکلم صفت دیر پا و سخت زوالی است که به او توان می بخشد تا سخن بلیغ پدید آورد.[1]

« (فعلم) مما تقدم (ان کل بلیغ)، کلاما کان او متکلما علی سبیل استعمال المشترک فی معنییه، او علی تاویل کل ما یطلق علیه لفظ البلیغ (فصیح) ».

از تعریف بلاغت کلام و متکلم فهمیدیم که هر بلیغی چه کلام و چه متکلم، فصیح هست. از لفظ **«کل»** در **«کل بلیغ»** فهمیده می شود که: هم بلاغت متکلم و هم بلاغت

---

۱ ـ **«ملکه»**، به وسیله عادت و ممارست پدید می آید. نه مثل غریزه طبیعی است، و نه مثل عاطفه ورزیدن زودگذر است.

کلام،مراد است. و این فراگیری از دو راه ممکن می شود:

۱ ـ واژه «بلیغ»، مشترک لفظی باشد و هم برای کلام بلیغ و هم برای متکلم بلیغ وضع شده باشد از باب استعمال لفظ در اکثر از یك معنی.

۲ ـ بگوییم: «بلیغ»، یعنی آنچه لفظ بلیغ بر آن به کار می آید؛ آنگاه لفظ بلیغ،هم متکلم بلیغ و هم کلام بلیغ را در بر می گیرد بنابر اشتراک معنوی.[1]

«لان الفصاحة ما خوذة فی تعریف البلاغة مطلقا».

این تعبیر، علت سخن قبلی است که گفت: **«کل بلیغ فصیح»**؛ یعنی هر بلیغی فصیح است. چون فصاحت در تعریف بلاغت متکلم و بلاغت کلام به کار رفته.

«مطلقا» یعنی هم در بلاغت کلام و هم در بلاغت متکلم.

اما فصاحت در تعریف بلاغت کلام این گونه به کار رفته بود که می گفتیم: بلاغت کلام هماهنگ بودن آن با مقتضی حال است به اضافه فصیح بودن آن.

و در تعریف بلاغت متکلم می گفتیم: بلاغت متکلم ملکه ای است که به او توان آفریدن سخن بلیغ را می بخشد. و شکی نیست کلام بلیغی که متکلم پدید می آورد باید فصیح باشد.

(ولاعکس)

و برعکس نیست، بدین گونه که هر چه فصیح است بلیغ نیز باشد؛ چون برخی از فصیح ها بلیغ نیست.

---

۱ ـ **«اشتراک لفظی»** در واژه‌ای است که برای معانی گوناگون جداگانه وضع شده باشد مثل واژه «مهر» در فارسی، که هم برای علاقه و هم برای ماه نخست فصل پاییز وضع شده. **«اشتراک معنوی»** آن است که واژه، یك وضع و یك معنی داشته باشد ولی در افراد گوناگون به کار رود مثل انسان.

بیان اصطلاح عکس

«عکس» چهار گونه کار برد دارد:

۱ ـ **عکس عرفی**: این عکس به معنی مخالف، ضد، خلاف و مقابل است. مثل این سخن سعدی:

«گروهی به عکس این مصلحت دیده اند».

۲ ـ **عکس منطقی**: و آن، جا به جایی موضوع و محمول است به اضافهٔ تغییر کمیت موضوع در بعضی از موارد. مثلا عکس منطقی «هر بلیغی فصیح است» می شود «و بعضی از فصیحها بلیغ است». یعنی موجبه کلیه تبدیل به موجبه جزئیه می شود.

۳ ـ **عکس بدیعی**: این عکس جا به جا کردن دو جزء کلام و مکرر آوردن آن است. مانند: **«علی مع الحق، والحق مع علی»**[1] فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی.

۴ ـ **عکس لغوی**: این عکس تبدیل قضیه کلی است؛ مثلا به یك قضیه کلی دیگر به گونه ای که تنها موضوع و محمول جا به جا شود بدون تغییر کمیّت.

بنابراین، اگر بخواهیم **«همه انسانها ناطقند»** را عکس لغوی کنیم می شود «همهٔ ناطقها انسانند» و **«کل بلیغ فصیح»** می شود: **«کل فصیح بلیغ»**.

این که در بحث خواندیم: **«کل بلیغ فصیح و لا عکس»** مقصود از **«لا عکس»**، عکس لغوی است؛ یعنی عکس لغوی «کل بلیغ فصیح» که می شود **«کل فصیح بلیغ»** درست نیست. و گر نه عکس منطقی آن که **«بعض الفصیح بلیغ»** است اشکال ندارد.

«ای لیس کل فصیح بلیغا؛ لجواز ان یکون کلام فصیح غیر مطابق لمقتضی الحال. وکذا یجوز ان یکون لا حد ملکة یقتدر بها التعبیر عن المقصود بلفظ فصیح من غیر مطابقة لمقتضی الحال».

عکس لغوی ندارد؛ یعنی صحیح نیست که بگوییم: «کل فصیح بلیغ». یا به تعبیر دیگر، هر فصیحی بلیغ نیست؛ چون ممکن است سخن فصیحی هماهنگ با مقتضی حال نباشد. در این هنگام، کلام فصیح تحقق پیدا کرده، بدون بلاغت.

و ممکن است سخن گویی، ملکه بیان سخن فصیح را داشته باشد، لیکن هماهنگ با مقتضای حال سخن نگوید. در این هنگام متکلم فصیح هست بدون بلاغت.

ضمیر **«یقتدر بها»** به **«ملکه»** باز می گردد.

« (و) علم ایضا (ان البلاغة) فی الکلام (مرجعها) ای ما یجب ان یحصل حتی یمکن

---

[1] ـ علی لاسواه، ص ۴۹.

حصولها کما یقال: مرجع الجود الی الغنی (الی الاحتراز عن الخطا فی تأدیة المعنی المراد)».

همان‌گونه که دانستیم: کل بلیغ فصیح. دانستیم که بلاغت درکلام، تکیه‌گاه، مقدمه، پایه و مایه اش، یعنی چیزی که باید پدید آید تا بلاغت ممکن شود (همان‌گونه که می‌گوییم: مرجع بخشش، دارایی است؛ یعنی تا دارایی نباشد بخشش ممکن نیست)، به دو چیز است:

۱ ـ اشتباه نکردن در ادای مراد.

«و الا لربما ادی المعنی المراد بلفظ فصیح غیر مطابق لمقتضی الحال فلا یکون بلیغا».

اگر اشتباه نکردن در ادای مراد (البته مراد، معنی ثانوی است نه معنی اولی نحوی) تکیه‌گاه و پایهٔ بلاغت نباشد، باید سخنی که با لفظ فصیح است لیکن هماهنگ با مقتضی‌حال نیست، بلیغ باشد. ولی به انگیزهٔ همین شرط و همین پایه و تکیه‌گاه، ما می‌گوییم: چنین سخنی بلیغ نیست.

۲ ـ **(و الی تمییز) الکلام (الفصیح من غیره).**

دومین تکیه‌گاه بلاغت، بازشناسی کلام فصیح از غیر فصیح است.

«و الا لربما اورد الکلام المطابق لمقتضی الحال بلفظ غیر فصیح فلا یکون ایضا بلیغا، لوجوب وجود الفصاحة فی البلاغة».

و اگر باز شناسی کلام فصیح از غیر فصیح پایه‌گاه بلاغت نباشد. باید سخنانی که هماهنگ با مقتضی حال است لیکن فصیح نیست بلیغ بشماریم. ولی با توجه به این تکیه گاه، می گوییم: چون فصیح نیست، بلیغ نیست؛ زیرا وجود فصاحت در بلاغت حتمی است.

«و یدخل فی تمییز الکلام الفصیح من غیره تمییز الکلمات الفصیحة من غیرها، لتوقفه علیها».

بازشناسی کلام فصیح از غیر فصیح، شناسایی کلمات فصیح و غیر فصیح را نیز در بر می گیرد؛ چون فصاحت کلام، توقف بر فصاحت کلمات دارد. **«لتوقفه علیها»**؛ زیرا تمییز کلام فصیح، مبتنی بر شناخت کلمات فصیحه است. « **(والثانی) ای تمییز الفصیح من غیره (منه) ای بعضه (ما یبین) ای یوضح (فی علم متن اللغة) کالغرابة، و انما قال فی علم متن اللغة ای معرفة اوضاع المفردات، لان اللغة اعم من ذلک».**

گفتیم: مرجع بلاغت به دو چیز است:

۱ ـ خطا نکردن در ادای مقصود.

۲ ـ باز شناسی فصیح از غیر فصیح.

اکنون می گوید: این بازشناسی فصیح از غیر فصیح، پاره ای از آن در علم **«متن اللغة»** یعنی دانش واژه شناسی بیان می شود و روشن می گردد؛ مثل غرابت و وحشی بودن یك واژه که از کتابهای لغت و واژه شناسی فهمیده می شود که کدام واژه غریب است و کدام واژه غریب نیست.

این که مصنف گفت: در علم «**متن اللغة**» و نگفت: در «**علم اللغة**» برای این بود که «**علم اللغة**» اعم از «**علم متن اللغة**» است.

«**متن اللغة**» دانش واژه شناسی است که تنها در کتابهای لغت مثل: «قاموس اللغة»، «تاج العروس»، «صحاح اللغة»، «نهایة ابن اثیر»، «لسان العرب» و ... از آن بحث می شود.

ولی «علم‌اللغة» چهارده علم را فرا می گیرد:

۱ ـ صرف. ۲ ـ اشتقاق. ۳ ـ لغت. ۴ ـ نحو. ۵ ـ کتابت. ٦ ـ قرائت. ۷ ـ تجوید. ۸ ـ معانی. ۹ ـ بیان. ۱۰ ـ بدیع. ۱۱ ـ شعر. ۱۲ ـ انشاء. ۱۳ ـ امثال. ۱۴ ـ تاریخ ادب.[1]

«**من**» در «**منه**» به معنی بعض است و چون استقلال در معنا دارد مبتدا و «**ما یبین**» خبر آن است. مثل آیه ۸ سوره بقره «**و من الناس من یقول آمنا بالله**» که «**من الناس**» به معنی بعض الناس است و مبتدا.

«**معرفة اوضاع المفردات**». یعنی: شناخت وضع واژه ها. بدین گونه که: بفهمیم واژه «**اسد**» برای چه چیز وضع شده.

«یعنی به یعرف تمییز السالم من الغرابة عن غیره، بمعنی ان من تتبع الکتب المتداولة و احاط بمعانی المفردات المأنوسة، علم ان ماعداها مما یفتقر الی تنقیراو تخریج فهو غیر سالم من الغرابة».

یعنی:به وسیله «**متن اللغة**» واژه پیراسته از غرابت، و واژه غریب شناخته می شود. بدین گونه: کسی که در کتابهای رایج واژه شناسی و لغت، پژوهش می کند و به معانی واژه های آشنا آگاهی دارد، می فهمد که: واژه های نیازمند به «تنقیر» یعنی:کاوش و پژوهش یامحتاج «تخریج» یعنی توجیه و حمل کردن واژه های آشنا نیست و غریب است.

ضمیر «**به**» به «**متن اللغة**» باز می گردد. ضمیر «**عن غیره**» به «**سالم**» رجوع می کند. و ضمیر «**ما عداها**» به «**مفردات مانوسه**» برگشت می کند.

«و بهذا تبین فساد ما قیل: انه لیس فی علم متن اللغة ان بعض الالفاظ مما یحتاج فی معرفته الی ان یبحث عنه فی الکتب المبسوطة فی الغة».

---

۱ ـ به آغاز کتاب «علوم العربیه» نوشتهٔ سید هاشم حسینی بنگرید.

«زوزنی» از **«ومنه ما يبين فی علم متن اللغة»** این گونه برداشت کرده که: مصنف می‌خواهد بگوید: واژه‌های غریب در **«متن اللغة»** بیان و مشخص شده.

بعد اشکال کرده به این که: هیچ گاه در کتب لغت، بیان نکرده اند که: این کلمه غریب است و نیاز به تحقیق دارد و باید به کتابهای گسترده لغوی مراجعه شود.

جواب زوزنی همان سخنی است که گفته شد: اگر کسی در کتابهای رایج لغت تحقیق کند درمی یابد چه واژه‌هایی آشناست. و می فهمد چه کلمه هایی غریب است.

« (او) فی علم (التصريف) كمخالفة القياس، إذبه يعرف ان الاجلل مخالف للقياس، دون الاجل».

فصیح از غیر فصیح، گاهی به وسیله علم صرف شناخته می شود؛ مثلا با علم صرف می فهمیم که: **«اجلل»**، مخالف قیاس است؛ ولی **«اجلّ»** مخالف قیاس نیست.

« (او) فی علم (النحو)، كضعف التاليف و التعقيد اللفظی».

یا شناسایی فصیح از غیر فصیح، با علم نحو شکل می گیرد؛ مانند شناخت **«ضعف تألیف»** (سست ترکیبی). یا شناخت **«تعقید لفظی»** که این دو با علم نحو شناخته می‌شود.

« (او يدرک بالحس) كالتنافر، اذبه يعرف انّ مستشز را متنافر دون مرتفع. وكذا تنافر الكلمات».

بازیابی فصیح از غیر فصیح، گاهی با حس و ذوق انجام می گیرد؛ زیرا با همین ذوق است که می فهمیم **«مستشزر»** متنافر است ولی **«مرتفع»** نه. و با همین ذوق است که تنافر کلمات را می شناسیم و مثلا در می یابیم که: **«ليس قرب قبر حرب قبر»** تنافر دارد.

ضمیر **«اذبه»** به **«حسّ»** باز می گردد.

« (و هو) ای ما يبين فی العلوم المذكورة او يدرک بالحس. فالضمير عائد الی «ما» و من زعم انه عائد الی ما يدرک بالحس فقد سها سهوا ظاهرا (ما عدا التعقيد المعنوی) ».

آنچه در علم صرف، لغت و نحو، بیان می شد، یا به وسیله ذوق درک می گردید، غیر از تعقید معنوی است.

ضمیر **«هو»** بر می گردد به **«ما»** ی موصوله در **«ما يبين»**. و کسی که پنداشته ضمیر **«هو»** به **«ما يدرک بالحس»** باز می گردد، اشتباه روشنی کرده؛ چون:

۱ ـ ضمیر را به قسمتی از مرجعش بازگردانده نه به همه مرجع؛ زیرا ما گفتیم: آنچه به وسیله علوم سه گانه و ذوق، درک می شود غیر از **«تعقید معنوی»** است. و او گفته: آنچه به وسیله ذوق، درک می شود غیر از تعقید معنوی است. آنگاه لازمه سخن او این می شود که: تعقید معنوی یا علوم سه گانه صرف، نحو و لغت قابل درک باشد.

۲ ـ لازمه دیگر سخن او این است که: **«تعقیدلفظی»** و **«ضعف تألیف»** و **«مخالفت قیاس»**، با حس درک شود.

«اذ لا یعرف بتلك العلوم و لا بالحس، تمییز السالم من التعقید المعنوی من غیره».

زیرا نه با علوم سه گانه (صرف، نحو، لغت)، و نه با حس، سخن پیراسته از تعقید و سخن آلوده به تعقید تشخیص داده نمی شود.

«فعلم ان مرجع البلاغة بعضه مبین فی العلوم المذکورة، و بعضه مدرك بالحس. و بقی الاحتراز عن الخطأ فی تأدیة المعنی المراد، و الاحتراز عن التعقید المعنوی، فمست الحاجة الی وضع علمین مفیدین لذلك، فوضعوا علم المعانی للاول، و علم البیان للثانی».

فشرده سخن

چیزهایی که در بازشناسی کلام فصیح از غیر فصیح، و کلمات فصیحه از غیر آن مؤثر بود عبارت است از:

۱ ـ «متن اللغه»، برای شناختن واژه های غریب.

۲ ـ «صرف»، برای ارزیابی مخالفت قیاس.

۳ ـ «ذوق»، برای درک تنافر حروف.

این در بازشناسی فصاحت کلمات بود. اما در شناسایی کلام فصیح از غیر آن نیز چند عامل اثر داشت:

۱ ـ «نحو»، این علم می آموخت چه کلامی **«ضعف تألیف»** یا **«تعقید لفظی»** دارد و چه کلامی ندارد.

۲ ـ «حس و ذوق»، نشان می داد که: چه کلامی تنافر کلمات دارد و چه کلامی تنافر کلمات ندارد.

اکنون ما یافته ایم که: به وسیله لغت، صرف، نحو و ذوق، برخی از پایه ها و منابع بلاغت را می توان شناخت. دو چیز دیگر مانده که باید برای شناخت مرجع و منبع آن دو فکری کرد؛ و آن دو عبارتند از:

۱ ـ اشتباه نکردن در ادای مقصود.

۲ ـ گریز از تعقید معنوی.

«فمست الحاجة الی وضع علمین مفیدین لذلك».

پس نیاز بود به قرار دادن دو علم کار آمد و کار ساز در این قلمرو (احتراز از خطا در ادای مراد و احتراز از تعقید معنوی). از این رو علم معانی را برای اول، (اشتباه نکردن در ادای مقصود) و علم بیان را برای دوم، (گریز از تعقید معنوی) نهاده اند.

«و الیه أشار بقوله (و ما یحترز به عن الاول) ای الخطأ فی تأدیة المعنی المراد (علم المعانی، و ما یحترز به عن التعقید المعنوی علم البیان) ».

«و الیه» به این وضع اشاره کرده مصنف با این سخن: و آنچه به کمك آن از اول، یعنی اشتباه در ادای مراد، دوری می شود **«علم معانی»** است. و آنچه به وسیله آن از **«تعقید معنوی»** دوری می شود، علم **«بیان»** است.

«و سمّوا هذین العلمین علم البلاغة لمکان مزید اختصاص لهما بالبلاغة، و ان کانت البلاغة تتوقف علی غیرهما من العلوم».

«معانی و بیان» را **«علم بلاغت»** نامیدند، به انگیزه اختصاص بیشتری که این دو به بلاغت دارد؛ با این که صرف، نحو، و متن لغت نیز در بلاغت نقش دارد.

«مکان» به معنی وجود و ثبوت و **«مزید»** به معنی زیاده است.

اختصاص بیشتر معانی و بیان به بلاغت از این روست که: در این دو علم، تنها از بلاغت سخن گفته می شود. ولی در صرف، نحو، و متن لغت، از چیزهای دیگر نیز بحث می شود.

مقصود از ضمیر **«لهما»** و **«غیرهما»** معانی و بیان است.

«ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة الی علم آخر، فوضعوا لذلك علم البدیع، و الیه اشار بقوله: (و ما یعرف به وجوه التحسین علم البدیع) ».

آن گاه چون برای شناختن توابع بلاغت، نیاز به دانش دیگری داشتند، علم بدیع را پدید آوردند.

«و الیه» و به این وضع، مصنف اشاره کرده و گفته: و آنچه به آن، شیوه های زیبا سازی سخن شناخته می شود **«علم بدیع»** است.

ضمیر **«به»** در **«ما یعرف‌به»** به **«ما»** ی موصوله باز می گردد.

«فوضعوا لذلك» یعنی:گماردند برای توابع بلاغت.

«و لماکان هذا المختصر فی علم البلاغة و توابعها انحصر مقصوده فی ثلاثة فنون».[1]

و چون این مختصر (تلخیص المفتاح) پیرامون علم بلاغت و توابع آن است، مقصود مصنف (یا مقصود از کتاب) در سه فن خلاصه می شود.

ضمیر «توابعها»به «بلاغت» باز می گردد.

« (وکثیر) من الناس (یسمی الجمیع علم البیان، و بعضهم یسمی الاول علم المعانی و)

---

۱ ـ **قابل توجه است که:** چون در پایان این مقدمه، نام این سه فن به میان آمد، از این به بعد مصنف فن اول و فن دوم و فن سوم را با الف و لام عهد می آورد و مثلا می گوید: **«الفن الاول علم المعانی»**. البته این نکته قابل دقت است که:واژه«فن» ذکر نشده؛ لیکن مصداق و اسم آن ذکر شده است.

یسمی (اخیرین) یعنی البیان و البدیع (علم البیان و الثلاثة علم البدیع) و لا یخفی وجوه المناسبة و الله اعلم».

بسیاری از مردم هر سه را «علم بیان» می نامند. و برخی قسمت نخست را «علم معانی»، و «بیان و بدیع» را «علم بیان» اسم گذاری می کنند. و به هر سه «علم بدیع» می‌گویند.

ارتباط معنی لغوی و اصطلاحی اینها پوشیده نیست. و خداوند ـ متعال ـ آگاه تر است.

بی گمان، یك نامگذاری مشهور و رایج هم هست که: قسمت نخست را **«معانی»**، قسمت دوم را **«بیان»**، و قسمت سوم را **«بدیع»** می نامند.

شرح مناسبت ها

۱ ـ آنان که هر سه فن را علم بیان نامیده اند از این روست که: این سه فن ارتباط تنگاتنگ با گفتار و بیان دارد.

۲ ـ آنان که فن اول را معانی، و فن دوم وسوم را بیان نام داده اند، به این مناسبت است که: فن نخست از شکل گرفتن معانی براساس مقتضی حال سخن می گوید. و فن دوّم در ارتباط با بیان یك مفهوم به شیوه های گوناگون، و فنّ سوّم در ارتباط با بیان راه های زیبا سازی سخن،بحث می کند.

۳ ـ **«و الثلاثة علم البدیع»** این تعبیر می تواند دنباله سخن گروه دوم باشد؛ یعنی گروه دوم علاوه بر اسم گذاری مذکور، به هر سه، نام «بدیع» را اطلاق می کنند.

و می شود این سخن گروه دیگری باشد که بر کدام از این سه علم نام بدیع نهاده اند؛ چون همه مطالب آن تازه و شگفت است.

پرسش ها

۱ ـ بلاغت در کلام چیست ؟

۲ ـ حال و مقتضی حال را بیان کنید.

۳ ـ چرا مقتضی حال متفاوت است ؟

۴ ـ بالا رفتن شان سخن چه انگیزه‌ایی دارد؟

۵ ـ دو سوی بلاغت کدام است ؟

٦ ـ مراتب گوناگونی که بین دوطرف بلاغت هست، آیا با هم تفاوت دارد ؟ چرا ؟

۷ ـ بلاغت متکلم را تعریف کنید.

۸ ـ چرا هر بلیغی فصیح هم هست؟

۹ ـ مرجع علم بلاغت چه چیزهایی است؟

۱۰ ـ چرا معانی و بیان را علم بلاغت نامیده‌اند ؟

علم معانی

- تعریف علم معانی.
- انگیزهٔ تقدیم معانی بر بیان.
- مقصود از احوال لفظ عربی.
- سخن محققانه در بارهٔ مقتضی حال.
- هشت باب معانی.
- علت انحصار معانی در هشت باب.

بسم الله الرحمن الرحیم

الفن الاول علم المعانی

« قدمه علی البیان لکونه منه بمنزلة المفرد من المرکب، لانّ رعایة المطابقة لمقتضی الحال و هو مرجع علم المعانی معتبرة فی علم البیان مع زیادة شیئ آخر، و هو ایراد المعنی الواحد فی طرق مختلفة».

مصنّف علم معانی را بر بیان مقدم داشت، چون علم معانی نسبت به بیان به منزله مفرد نسبت به مرکب است؛ زیرا رعایت مطابقت سخن با مقتضی حال، که نتیجه علم معانی است در علم بیان اعتبار شده به اضافه چیز دیگری که آن، بیان یك معنی است به شیوه های گوناگون.

شرح:

الف و لام **«الفن»** ال عهد ذکری است؛ چون در پایان مقدمه سخن از مصداق آن یعنی علم معانی به میان آمد. **«الفن الاول»** مبتدا،**«علم المعانی»** خبر است.[1]

مراد از ضمیر فاعلی **«قدّمه»** مصنّف. و مقصود از ضمیر مفعولی آن علم معانی است.

ضمیر **«لکونه»** به **«علم معانی»**، و ضمیر **«منه»** به **«بیان»** بازمی گردد. **«من»** در **«منه»** به معنی نسبت است مثل: «انت منی بمنزلة هارون من موسی».[2]

« و هو مرجع علم المعانی». ضمیر **«هو»** به **«رعایةالمطابقة»** باز می گردد. لیکن چون خبر آن(مرجع)مذکراست **«هو»** مذکر آمده.**«مرجع»** در اینجا به معنی نتیجه و ثمره است.ولی **«مرجع»** در **«ان البلاغة مرجعها»** در پایان مقدمه به معنی تکیه گاه و پایه و ... بود.

---

۱ ـ **«معانی»** جمع «معنی»است و **«معنی»** مشتق از **«عنیت الامر»** است. به معنی **«قصدت الامر»**. بنگرید به:«الطراز»، ج ۱،ص ۱۰. و«مفردات راغب»، ص ۳۵۰. و«اساس البلاغة»، ص ۳۱۵.

۲ ـ در برخی از روایات آمده: **«اما ترضی أن تکون منی بمنزلة هارون من موسی ؟!»** بنگرید به الغدیر ج ۳،ص ۱۹۹.

نکته دیگر:

تقدیم، چندین گونه است. تقدیم در نوشتن یکی از نمونه‌های تقدیم **«وضعی»** است. مصنف علم معانی را**«وضعا»** بر علم بیان مقدم داشت، چون علم معانی **«طبعاً»**بر علم بیان پیشی دارد؛ زیرا علم معانی نسبت به علم بیان همانند مفرد نسبت به مرکب است. و مفرد نسبت به مرکب طبعا مقدم است. و به منزله مفرد است؛ چون معانی حقیقة جزء بیان نیست. و حقیقة بیان از علم معانی و چیز دیگری ترکیب نیافته. ولی نتیجهٔ علم معانی که رعایت مطابقت با مقتضی حال است با ثمرهٔ علم بیان که ایرادیك معنی به شیوه های گوناگون است با هم لحاظ شده؛ یعنی ایراد یك معنی به شیوه های گوناگون بعد از رعایت مقتضی حال است و بر آن متوقف است؛ نه این که علم بیان واقعا ترکیب شده باشد از رعایت مطابقت با مقتضی حال به اضافه چیز دیگری . و از همین جهت گفته: **«بمنزلةالمفرد»**.

«(و هو علم) ای ملکة یقتدر بها علی ادراکات جزئیة، و یجوز ان یرید به نفس الاصول والقواعد المعلومة».

و **«معانی»** دانشی است که ... .

«علم» ملکه و صفت دیرپاو استواری است که به وسیله آن توان پیدا می شود برای درک ادراکات جزئیّه. و ممکن است مراد از علم، همان اصول و قواعد معلومه باشد.[۱]

توضیح:

علم، دست کم به سه معنی به کار می رود:

۱ - به معنی ملکه ای که به وسیله آن توان ادراک مدرکات جزئیه پدید می آید.

۲ - به معنی قواعد و اصول معلومه؛ مثلا این که می گوییم: هر سخنی راکه در برابر منکرمی آوریم باید تأکیدکنیم یکی از قواعد معلومه است.

۳ - به معنی اذعان و تصدیق.

---

۱ - **«العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. و قال الحکما : هو حصول صورة الشئ فی العقل. و الاول اخصّ من الثانی. و قیل: العلم هو ادراک الشئ علی ما هو به. و قیل: زوال الخفاء من المعلوم و الجهل نقیضه. و قیل: هو مستغن عن التعریف. و قیل العلم صفة راسخة یدرک بها الکلیّات و الجزئیات. و قیل: العلم وصول النفس الی معنی الشئ. و قیل: عبارة عن اضافة مخصوصة بین العاقل و المعقول. و قیل: عبارة عن صفة ذات صفة».** تعریفات، ص ٦٧.

«العلم ادراک الشئ بحقیقته؛ وذلک ضربان: احدهما ادراک ذات الشئ. و الثانی الحکم علی الشئ بوجود شئ هو موجود له أو نفی شئ هو منفی عنه».مفردات راغب، ص ۳۴۳.

شارح دو معنی برای علم شمرده: یکی ملکه، که آن یا پدیده ذوق و سلیقه است یا بر اساس پژوهش در آثار بلغاء به دست آمده.معنی دیگری که شارح احتمال داده همان قواعد و اصول است.

برخی گفته اند: شارح علم را با «ای» تفسیریه به «ملکه» تفسیر کرد. و بعد گفت: «یجوز». یعنی ممکن است که: به معنی قواعد معلومه باشد. و تعبیر دوم را با احتمال و تردید بیان کرد؛ برای این که: «ملکه» بودن‌علم، نزد او قوی تر بوده.

ولی ما قبلا خوانديم «فوضعوا علم المعانی» یعنی علم معانی را وضع کردند.

اولاً ـ این وضع، با قواعد سازگار است نه با ملکه.

ثانیاً ـ در عبارت دیگر شارح می خوانیم «یستنبط منه» این عبارت نیز با قواعد مناسبت دارد نه با ملکه؛ چون اگر ملکه مراد بود «یستنبط به» گفته می شد.

ثالثاً ـ اندکی بعد می خوانیم که: علم معانی منحصر در هشت باب است. انحصار هم با اصول و قواعد نزدیکتر است. «و لاستعمالهم المعرفة فی الجزئیات قال (تعرف به)».

و چون دانشمندان، «معرفت» و «عرفان» و مشتقات آن را در شناختهای جزئی به کار می برند.مصنف گفت: «تعرف» و نگفت: «تعلم».

ضمیر «به» به «علم» بازمی گردد.

فرقهای علم و معرفت

۱ ـ معرفت برای ادراک جزئی گفته می شود. مثلا می گوییم: «عرفت زیداً» (زید جزیی است).

۲ ـ معرفت برای شناخت چیزهای بسیط به کار می رود مانند این که می گوییم: «عرفت اللّه» (اللّه بسیط است).

۳ ـ معرفت برای شناختهای مسبوق به عدم یا برای شناخت چیزهایی است که فراموش کرده ایم. از این رو به خداوند ـ متعال ـ نمی گوییم: عارف؛ چون علم خداوند سبحان مسبوق به نسیان یا عدم نیست.

اما «علم» برای شناختهای کلی،مرکب و غیرمسبوق به جهل به کار می رود.

راغب اصفهانی گفته: «عرفان و معرفت»، شناخت چیزی است با اندیشه کردن در

اثر آن چیز. بعد افزوده. برابر **«علم»**، **«جهل»** است. وبرابر **«عرفان و معرفت»** **«انکار»**.[۱]

(و هو علم تعرف به احوال اللفظ العربی التی بها یطابق مقتضی الحال).

معانی، علمی است که با آن، حالات هماهنگی لفظ عربی با مقتضی حال شناخته می‌شود.

«احوال اللفظ العربی»

با اضافه «احوال» به «لفظ» چندین علم از تعریف بیرون می رود: مثل **«روانشناسی»** که آن احوال‌النفس است. و **«حکمت»** که شناخت احوال الموجودات است. و **«فقه»** که ارزیابی احوال فعل مکلف است. و **« جامعه شناسی»** که کاوش دربافت ها، ساختار و احوال جوامع است و ... چون شناخت احوال مصداقهای گوناگون شناختهای جزئی است. از این رو **«تعرف به»** گفته شده. **«ای هو علم یستنبط منه ادراکات جزئیة و هی معرفة کل فردفرد من جزئیات الاحوال المذکورة، بمعنی انّ ایّ فرد یوجد منها امکننا ان نعرفه بذالك العلم».**

یعنی **«معانی»**، دانشی است که فهم مدرکات جزئیه از آن برداشت می‌شود.

ضمیر **«هو»** به **«معانی»**، و ضمیر **«منه»** به **«علم»**، وضمیر **«هی»** به **«ادراکات»** بازمی گردد. و ادراکات به معنی **«مدرکات»** است.

---

۱ ـ مفردات راغب،ص ۳۳۰.

در این بحث، این نکته قابل توجه است که: **«مرکب»** گاهی خارجی است؛ یعنی دارای اجزاء خارجی است مثل پیکر انسان، که مرکب از چشم و گوش و ... است. و گاهی ذهنی؛ مثل مفهوم ذهنی انسان، که مرکب از جنس و فصل است(حیوان ناطق). ولی **«بسیط»** آن است که: جزء خارجی و ذهنی نداشته باشد؛ مانند: ذات مقدس خداوند.

شیوه استنباط مدرکات جزئیه.

ما وقتی قواعد کلی را شناختیم که مثلا: **«کل حکم منکر یجب توکیده»** یعنی هر حکمی که انکار شد باید تأکید شود. بعد یك مورد جزئی پیدا کردیم مانند این که: کسی را دیدیم که روز قیامت را انکار می کند، آنگاه ما بر اساس این علم، و برداشت از آن، در می یابیم که: باید این مورد جزئی را مؤکّد بیاوریم و بگوییم: **«ان الدّین حق»**.

یك قاعده دیگر هست که می گویند: **«کل کلام یلقی الی المحبوب یجب فیه الاطناب»**: هر سخنی که با دوست در میان آید باید گسترده باشد. از این قانون کلی برداشت می کنیم که: اکنون با دوستمان سخن را بگسترانیم.

و همین است معنی سخن شارح که گفت: **«و هی معرفة کل فردفرد من جزئیات الاحوال المذکورة، بمعنی انّ ایّ فرد یوجد منها امکننا ان نعرفه بذلك العلم»**. یعنی: آن ادراکات، شناخت یکایك احوالی است که در بلاغت گفته شده؛ بدین گونه که هر کدام از آن احوال که شکل گیرد بتوانیم به وسیله علم معانی آن را درك کنیم.

ضمیر «منها» به «احوال»، و ضمیر «نعرفه» به «فرد» بازمی گردد. **«و قوله(الّتی بهایطابق)اللفظ(مقتضی الحال) احتراز عن الاحوال الّتی لیست بهذه الصفة،مثل الاعلال والادغام و الرفع والنصب و ما اشبه ذلك، ممّا لابدّ منه فی تأدیة أصل المعنی»**.

این که مصنّف گفت: به وسیله معانی، احوالی را می شناسیم که لفظ به وسیلهٔ آن ها با مقتضی حال هماهنگی می کند. برای این بود تا شناخت احوالی راکه این گونه نیست از تعریف بیرون کند؛ مثل شناخت اعلال و ادغام و رفع و نصب و «مااشبه ذلك» اضافه و وصف و تصغیر و ... که در اداکردن اصل معنی به آنها نیاز داریم.

«لیست بهذه الصفة» یعنی: این گونه نیست که لفظ به وسیله آنها با مقتضی حال برابری کند.

«فی تأدیة اصل المعنی» یعنی: آنچه اصل معنی یا معنی اولی و نحوی، با آن اُدا می‌شود. اگر مثلا در مقابل منکر گفتیم **«الحساب حق»** این اصل معنی است؛ یعنی معنی اولی و نحوی. و اگر با تاکید آوردیم و گفتیم: **«ان الحساب حق»** این تاکید معنی ثانوی یا خصوصیت زائده است.

«وکذا المحسنات البدیعیّة من التجنیس و الترصیع و نحو هما مما یکون بعد رعـایة المطابقة».

و همین گونه با قید **«التی بها یطابق مقتضی الحال»** خـارج مـی شـود **«مـحسنات بدیعی»**؛ یعنی آن صنعتهای بدیعی که سخن را زیبـا مـی کـند؛ مـانند: **«تـجنیس»** یـا **«جناس»** که همگونی واژه هاست در لفظ و ناهمگونی آنها در معنی. مثل واژه هـای **«روان»** و **«شیر»** در این دو بیت مولوی:

در وجـــود آدمـــی عــقل و روان   می رسد از غیب چـون آب روان

واژهٔ **«روان»** در مصراع نخست به معنی جان، و درمصراع دوم به معنی جاری است.

آنکوز شیران شیر خورد، او شیر باشد نیست مـرد
بسیـار نـقش آدمـی دیـدم که بـود او اژدهـا

«و الترصیع»، ترصیع، در لغت به معنی جواهرنشاندن بر چیزی است.و در اصطلاح بدیعی: هماهنگی دو فقره از نثر، یا دو مصراع از شعر است در وزن و در حرف آخر واژه ها. این همگونی یا در تمام کلمات است یا در بیشتر آنها. مانند: **«ان الابرار لفـی نعیم و ان الفجّار لفی جحیم».**[1] که وزن و حروف آخر این دو فقره همانند است. و در شعر مانند:

بـیمارم و کـارزار و تـو درمـانی   بیم آرم و کارزار و تـو درمـانی .[2]

«و نحوهما» یعنی صنایعی که مـانند **«جنـاس»** و **«تـرصیع»** است، مـثل صـنعت **«تدبیج»** که آوردن رنگها در سخن به گونهٔ توریه یاکنایه است؛مانند:

آن نوجوانانی که سرخ سرخ رفـتند   بـاید بـدانـی نـخلهای سبز سـبزند

و یا صنعت **«طباق»** که مخالفت واژه‌هاست با یکدیگر در معنی. مثل **«یوم لك و یوم علیك».**[3] که بین **«لك»** و **«علیك»** طباق است. یکی به معنی نفع، و دیگری بـه مـعنی زیان.

«و نحوهما» شامل دیگر صنایع بدیعی از قبیل: **«مراعات نظیر»**، **«ارصاد»** و .... .

---

۱ ـ انفطار / ۱۴.

۲ ـ برای شناخت **«جناس»** و **«ترصیع»** باید بنگرید به ص ۱۹۱ تا ۱۹۹مختصر، در فن بدیع.و صفحه ۴۵ و ۴۹ ـ ۵۸ صناعات ادبی.

۳ ـ این جمله از نامهٔ ۷۲ نهج البلاغة است.

«مما یکون بعد رعایة المطابقة»: رعایت این صنایع ادبی بعد از ملاحظه مطابقت با مقتضی حال است.[1]

«والمراد انه علم یعرف به هذه الاحوال من حیث انّها یطابق بها اللفظ مقتضی الحال،لظهور ان لیس علم المعانی عبارة عن تصور معانی التعریف و التنکیرو التقدیم و التأخیرو الاثبات و الحذف و غیر ذلك».

مراد این است که: علم معانی، دانشی است که: شناخته می‌شود به سبب آن، این احوال از حیث هماهنگ بودن با مقتضی حال؛زیرا آشکار و روشن است که:در علم معانی سخن از تصور و شناسایی اصل **«تعریف»**، **«تنکیر»**، **«تقدیم»**، **«تاخیر»**، **«ذکر»** و **«حذف»** **«و غیر ذلك»** یعنی مثلا **«تاکید»** و **«حصر»** نیست.

ضمیر **«انه»** و **«به»** به **«علم معانی»** و ضمیر **«انها»** و **«بها»** به **«احوال»** برگشت می‌کنند.

«و بهذا یخرج عن التعریف علم البیان؛ اذ لیس البحث فیه عن احوال اللفظ من هذه الحیثیّة».

با همین قید **« من حیث انها یطابق بها»**، علم بیان نیز از تعریف معانی خارج می‌شود؛ برای این که:در علم بیان، احوال لفظ از این حیث کاویده نمی‌شود.

ضمیر **«فیه»** به **«علم البیان»** بازمی گردد.

«و المراد باحوال اللفظ، الامور العارضة له من التقدیم و التأخیر و الاثبات و الحذف و غیرذلك».

مقصود از **«احوال لفظ»**، اموری است که: عارض لفظ می‌شود؛ چون:تقدیم، **«تاخیر»**، **«اثبات»**، **«حذف»**، و **«غیرذلك»** مثل تعریف و تنکیر.

«و مقتضی الحال فی التحقیق هو الکلام الکلّی المتکیّف بکیفیة مخصوصة، علی ما اشیر الیه فی المفتاح و صرّح به فی شرحه».

و تحقیقاً «مقتضی حال» آن سخن کلی است که: به کیفیّت و پیرایهٔ ویژه‌ای آراسته شده. (مثلا تأکید دارد، یاتقدیم یا تعریف) همان گونه که به این مطلب در مفتاح اشاره

---

[1] ـ بهترین نمونه‌ها برای مطابقت سخن با مقتضی حال نزول آیات در مناسبتهای ویژه است که به نام شأن نزول شهرت دارد. مثلا کسی پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ را **«ابتر»** می خوانده. یعنی بدون پیامد و ره‌آورد و دنباله. و این حال بوده. آنگاه سوره کوثر نازل شده و با تاکید او را **«ابتر»** نامیده. (**انّ شانئك هو الابتر**).
یا به قول عزیزی: کوتاهی دعای افطار، و بلندی دعای سحر بر اساس مقتضی حال روزه‌داران است.

شده. و علامهٔ شیرازی در شرح آن به این سخن تصریح دارد.[۱]

«لا نفس الکیفیّات من التقدیم و التأخیر و التعریف و التنکیر علی ما هو ظاهر عبارة المفتاح و غیره».

مقتضی حال، خود ویژگیهایعنی همان تقدیم، تاخیر، تعریف و تنکیر نیست. آن گونه که از ظاهر عبارت مفتاح و غیر مفتاح برمی آید.

شرح :

اگر چیزی به روشنی از عبارتی فهمیده شود، لیکن آن عبارت احتمال تأویل و تخصیص داشته باشد می گویند: از ظاهر سخن فهمیده می شود.[۲] در اینجا شارح گفت: کلام سکاکی اشاره دارد به این که: مقتضی حال، همان کلام کلی ویژگی داراست؛ لیکن از ظاهرش برمی آید که: خود ویژگیها، مقتضی حال باشد.

«و الاّ لما صحّ القول بانّها احوال بها یطابق اللفظ مقتصی الحال؛ لانّهاعین مقتضی الحال. و قد حققنا ذلك فی الشرح».

«والاّ» اگر **«مقتضی حال»**، همان **«کیفیّات»** و ویژگیها، مثل تقدیم و تأخیر باشد،آنگاه دیگر درست نیست که بگوییم : لفظ به وسیله احوال، هماهنگ با مقتضی حال می شود؛ چون: این احوال، همان مقتضی حال است. و ما این سخن را در مطوّل بررسی کرده ایم.[۳]

مقصود از ضمیر **«بها»**، **«أحوال»** است . و ضمیر **«لانّها»** به **«احوال»** بازمی‌گردد.

---

۱ ـ توجه شما را به متن عبارت سکاکی جلب می کنم:

« علم المعانی: هو تتبع خواص تراکیب الکلام فی الافادة و ما یتصل بها من الاستحسان و غیره لیتحرز بالوقوف علیها من الخطأ فی تطبیق الکلام علی ماتقتضی الحال ذکره».مفتاح العلوم،ص ۷۰.

امّا تصریح علامهٔ شیرازی در شرح مفتاح:

« انّ المراد بما یلیق به الکلام الّذی یلیق بذلك المقام و الکلام الّذی یلیق به هو مقتضی الحال».

۲ ـ **«الظاهر هو اسم لکلام ظهر المرادمنه للسامع، بنفس الصیغه، و یکون محتملا للتأویل و التخصیص».** تعریفات،ص ۶۱.

۳ ـ مطولّهای چاپ قدیم ص ۲۸ و مطولّهای چاپ جدید ص ۳۵.

توضیح:

اگر گفتیم: احوال، یعنی تقدیم و تأخیر مثلا مقتضی حال است. و از سوی دیگر گفتیم: کلام با رعایت همین احوال، مطابق با مقتضی حال می شود، درست نیست؛ چون لازم می آید **«مطابق»** بکسر «باء» و **«مطابق»** بفتح «باء»، باهم یکی باشد.

و به سخن دیگر، لازم می آید: **«مطابقت شئ مع نفسه»**. و باید **«مطابق»** بکسر **«باء»** با **«مطابق»** بفتح **«باء»** با هم فرق داشته باشد؛ مثل وقتی که می گوییم: این فتوکپی با اصل نسخه مطابق است. و فتوکپی و اصل نسخه دو چیز است.

فشردهٔ سخن این که: اگر کسی منکر علم زید بود و دانشمند بودن او را نپذیرفت، این نپذیرفتن و انکار، حال است. و سخن مؤکد را می طلبد. سخن مؤکد که کلّی است و **«مکیّف»** به ویژگی تأکید، مقتضی حال است. و سخنی که شما می گویید: **«انّ زیدا لعالم»** این سخن هماهنگ با مقتضی حال است.

«و احوال الاسناد ایضا من احوال اللفظ، باعتبار انّ التّاکید و ترکه مثلا من الاعتبارات الراجعة الی نفس الجملة».

این قسمت، پاسخ یك سوال است و آن این که: چرا سخن از «احوال اسناد» به میان می آید علم معانی احوال لفظ را می کاود و اسناد، لفظ نیست؟

شارح پاسخ می دهد: احوال اسناد نیز از احوال لفظ است؛ به این اعتبار که تاکید و ترک تاکید(که از احوال اسناد است) از اعتباراتی است که به خود جمله بازمی گردد. بدین ترتیب که: مثلا تاکید، ابتدا عارض اسناد می شود و سپس عارض جمله.از این رو از احوال جمله می‌شود؛ زیرا اسناد، بدون مسندالیه و مسند شکل نمی‌گیرد. **«و تخصیص اللفظ بالعربی مجرد اصطلاح؛ لان الصناعة انما وضعت لذلك».** در احوال لفظ عربی،قید **«عربی»** تنها اصطلاح است و اعتبار ویژه‌ای ندارد. و قید احترازی نیست؛ زیرا مطابقت با مقتضای حال ویژه زبان عربی نیست، آوردن قید «عربی» از این روست که: فن بلاغت نهاده شده **«لذلك»** یعنی برای شناخت احوال لفظ عربی. چون قرآن به زبان عربی است و این فن برای ارزیابی و شناخت قرآن عربی است.

مقصود از **«صناعت»**، فن بلاغت است.

انواع قیدها

۱ ـ **قید اصطلاحی**: این قید، نه چیزی را داخل در تعریف می کند و نه خارج. تنها برای اشاره به نکته‌ای آورده می شود. و آن نکته در اینجا این است که: بفهماند بلاغت، در کلام عرب وضع شده و برای کشف اعجاز قرآن است که آن نیز عربی است.

۲ ـ **قید احترازی**: که چیزی را از تعریف خارج می کند مانند:فصول منطقی.

۳ ـ **قید ادخالی**: به وسیلهٔ این قید، چیزی در تعریف داخل می شود.

۴ ـ **قید توضیحی**: که نکتهٔ مبهمی را توضیح می دهد.

«(وینحصر) المقصود من علم المعانی(فی ثمانیة ابواب) انحصار الکل فی الاجزاء لا الکلی فی الجزئیات».[1]

مقصود از علم معانی، در هشت باب منحصر است. به گونهٔ انحصار کل در اجزایش. نه انحصار کلی در جزئیاتش.

توضیح:

«حصر»،یا عقلی است، یا استقرائی،یا جعلی. و هر کدام یا حصر کلّی است در افرادش، یاحصر کل است در اجزایش.

«کلی» مفهومی است که: می تواند بر افراد فراوانی صدق کند؛ مانند: مفهوم درخت، انسان، گل، بلبل، ستاره و ... .

«کل» یك مجموعهٔ مرکب از چند جزء است؛ مانند یك تخته سیاه که مرکب از چوب،میخ، رنگ و شکل خاص است.

بین کلی و کل، چندین فرق اساسی هست:[2]

۱ ـ کلّی بدون هیچ فردی در خارج تحقق می پذیرد؛ مثل مفهوم **«شریك الباری»** که یك مفهوم کلی است و هیچ فردی ندارد. لیکن **«کل»**، بدون اجزاء، **تحقق** پیدا نمی کند. یك تخته سیاه، هیچ گاه بدون میخ و چوب و... پدید نمی آید.

---

۱ ـ مقصود را منحصر در هشت باب کرد بنابراین، بحثی که با عنوان **«الفن الاول علم المعانی»** آغاز شد و **«تنبیه»** که آینده خواهد آمد از مقصود خارج است.

۲ ـ برای ارزیابی کامل این بحث، نگاه کنید به «اساس الاقتباس»، ص ۱۹و ۲۰. و به «رهبر خرد»، ص ۳۹.

۲ ـ **«کُلّی»** بانابودی یاکاهش و تغییر جزئیاتش آسیب نمی بیند.ولی **«کل»** آسیب می پذیرد. مثلا اگر **«کل»** مرکب از ده چیز باشد و یك جزئش ناپدید شود آن کل نیز تغییر می کند و کل مرکب از نه جزء می شود. و اگر همهٔ اجزایش ناپدید شود آن کل نیز ناپدید می شود.

۳ ـ **«کلی»** را می توان بر افرادش حمل کرد که جزئی مبتدا و موضوع باشد و **«کلی»** خبر و محمول. بدین گونه که مثلا بگوییم: «محمد انسان است».[1] «علی انسان است».

لیکن کل بر اجزایش قابل حمل نیست؛ مثلا به هر یك از اجزاء یك مجموعهٔ ده تایی نمی توان گفت:ده تا. یا به میخ تخته سیاه نمی شود گفت: تخته سیاه.

حصر علم معانی در هشت باب، حصر کل در اجزاء است. از این رو شارح گفته: **«و الا لصدق علم المعانی علی کل باب من الابواب المذکورة و لیس کذلك».**

و اگر انحصار معانی در هشت باب، انحصار کلی در جزئیاتش بود، باید بتوانیم به هر کدام از هشت باب بگوییم: این علم معانی است. درحالی که این گونه نیست تنها می‌توانیم بگوییم: این قسمتی از علم معانی است.

«**(احوال الاسناد الخبری)و(احوال المسندالیه)و(احوال المسند) و(احوال متعلقات الفعل)و(القصر)و(الانشاء)و(الفصل و الوصل)و(الایجازو الاطناب والمساواة)**».

چه زیباست که معانی در اینجا مثل گلستان سعدی و مثل بهشت به هشت باب آراسته است.

هشت باب معانی

۱ ـ احوال اسناد خبری .
۲ ـ احوال مسند الیه.
۳ ـ احوال مسند.
۴ ـ احوال متعلقات فعل.
۵ ـ قصر.
٦ ـ انشاء.
۷ ـ فصل ووصل .
۸ ـ ایجاز و اطناب و مساوات.

---

۱ ـ «انا بشر». فصّلت / ٦. در این آیهٔ شریفه «بشر» محمول و «انا» موضوع واقع شده.

اعراب کلمهٔ «**احوال**»، که به هر یك از ابواب اضافه شده به چند شیوه می تواند باشد:

۱ ـ به رفع، تا خبر باشد برای مبتدای محذوف (**اولها، ثانیهاو...**).

۲ ـ به نصب، که مفعول «اعنی» باشد.

۳ ـ به جر، که بدل بعض از «**ثمانیة ابواب**» باشد با رابط محذوف. بدین گونه مثلا «**احوال الاسناد الخبری من جملتها**».

« و انّما انحصر فیها[1] (لان الکلام اما اخبار او انشاء لانه) لا محالة[2] یشتمل علی نسبة تامة بین الطرفین قائمة بنفس المتکلم».

آغاز بیان علت انحصار

معانی در هشت باب منحصر شد؛ زیراکلام یا خبری است یا انشایی. و غیر از این دو نیست. زیراکلام به ناچار نسبت تامه‌ای بین مسندالیه و مسندش دارد که آن نسبت به نفس متکلم استوار است.

توضیح :

«**نسبت**»، یا تامّه است مثل نسبت بین مبتدا و خبر، فعل و فاعل، و فعل و نایب فاعل. و یا ناقصه است مثل نسبت اضافی و نسبت وصفی. با قید «**تامّه**» نسبت های ناقصه خارج شد.

---

۱ ـ «(الحصر) عبارة عن ایراد الشئ علی عددمعیّن(حصر الکل فی اجزائه)هو الذی لایصح اطلاق اسم الکل علی اجزائه، منها حصر الرسالة علی الاشیاء الخمسة؛ لانه لاتطلق الرسالة علی کل واحد من الخمسة.
(حصر الکلی فی جزئیاته) هو الذی یصح اطلاق اسم الکلی علی کل واحد من جزئیاته. کحصر المقدمة علی ماهیةالمنطق و بیان الحاجة الیه و موضوعه (الحصر علی ثلاثة اقسام) حصر عقلی کالعدد للزوجیة و الفردیة و حصر وقوعی کحصر الکلمة فی ثلاثة اقسام و حصر جعلی کحصر الرسالة علی مقدمة و ثلاث مقالات و خاتمة.
(الحصر)اما عقلی و هو الذی یکون دائرا بین النفی و الاثبات و یضره الاحتمال العقلی فضلا عن الوجودی کقولنا: الدلالة اما لفظی و اما غیر لفظی». تعریفات جرجانی،ص ۳۹.

۲ ـ میم «**محاله**» در «**لامحاله**» مفتوح است و نباید بضم خوانده شود. «**لا**» در «**لامحاله**» لای نفی و «**محاله**» مصدر است به معنی تحول و اسم «**لا**» قرار گرفته و خبر آن محذوف است .بدین گونه «**لامحاله موجودة**» یعنی تحول و چاره ای نیست.

نسبت سه گونه است:

۱ ـ نسبت کلامی: و آن تعلق یکی از دو طرف است به طرف دیگر براساس آنچه از کلام فهمیده می شود.

۲ ـ نسبت ذهنی: و آن تصور و حضور آن نسبت است در ذهن.

۳ ـ نسبت خارجی: و آن تعلق یکی از دو طرف است به طرف دیگردر خارج.

مثلاً هنگامی که می گوییم: «**زید قائمٌ**» ثبوت قیام برای زید به اعتبار این که از لفظ فهمیده می شود نسبت کلامی است. و از این رو که در ذهن نقش می بندد نسبت ذهنی است. و از این جهت که در خارج تحقق می یابد نسبت خارجی است.

مراد از «**قائمة بنفس المتکلم**» ادراک نفس است از آن نسبت؛ مثل قیام علم به عالم.

«و هی تعلق احدالشیئین بالآخر بحیث یصح السکوت علیه، سواءکان ایجابا او سلبا او غیرهما، کما فی الانشائیات».

و آن «**نسبت تامّه**» تعلق و پیوند یکی از دو چیز(مسندالیه و مسند)است به دیگری. به گونه ای که سکوت آور باشد؛ چه این نسبت، ایجابی باشد یا سلبی یا هیچ کدام. یعنی نسبت انشائی باشد. سلب و ایجاب وضعاً در اخبارهست؛ لیکن در انشائات وضعاً سلب و ایجاب نیست. لازمهٔ آنها گاهی سلب است و گاهی ایجاب. مثلا هنگامی که می گوییم: «**قم**»، لازمه اش «**القیام مطلوب**» است؛ که موجب است. و هنگامی که می گوییم: «**لا تقم**»، لازمه‌اش «**لیس القیام مطلوب**» است؛ که منفی است.

و علت این که در انشائات، سلب و ایجاب نیست این است که: سلب و ایجاب صفت حکم است. و در انشائات حکمی حکایت نمی شود که وضعا مثبت باشد یا منفی. بلکه حکم به وسیلهٔ لفظ ایجاد می شود. از این رو به نسبتهای انشایی نسبتهای «**ارتجالی**» می گویند یعنی نسبتهایی که از کلام پدید می آید.

«و تفسیر هابایقاع المحکوم به علی المحکوم علیه، او سلبه عنه خطأ فی هذا المقام، لانه لایشمل النسبة فی الکلام الانشائی فلا یصح التقسیم».

ضمیر «**تفسیرها**» به «**نسبت تامه**» بر می گردد. و برخی «**نسبت تامه**» را این گونه تفسیر کرده اند: «**ایقاع المحکوم به علی المحکوم علیه**».

«**ایقاع**»، صفت متکلم است؛ یعنی همین که متکلم درک کرد نسبت کلامی با نسبت خارجی مطابق است، یا مطابق نیست. به آن درک «**ایقاع**» یا «**انتزاع**» و به تعبیر حکماء «**تصدیق**» و «اذعان» می گویند.

«**ایقاع**» درک مطابقت است. و «**انتزاع**» درک عدم مطابقت.

شارح می گوید: این تفسیر، برای نسبت تامه در این جا که جایگاه تقسیم کلام به خبری و انشایی است، درست نیست؛ چون این تفسیر (دریافت متکلم این را که نسبت کلامی با نسبت خارجی هماهنگ است یا نه) نسبت انشایی را فرا نمی گیرد؛ زیرا در انشائات بنا به باور برخی، اصلا نسبت خارجی نیست. و بنا به باور بعضی، نسبت خارجی هست، لیکن قصد هماهنگی نسبت کلامی با نسبت خارجی نیست. آنگاه تقسیم کلام به خبری و انشایی صحیح نمی شود.

ضمیر «**سلبه**» به «**ایقاع**» باز می گردد. و ضمیر «**عنه**» به «**محکوم علیه**»، و ضمیر «**لانه**» به «**تفسیر**».

«فالکلام (ان کان لنسبتة خارج) فی احد الازمنة الثلاثة، ای یکون بین الطرفین فی الخارج نسبة ثبوتیّة او سلبیّة (تطابقه) ای تطابق تلك النسبة، ذلك الخارج، بان یکونا ثبوتیین او سلبیین (اولا تطابقه) بان تکون النسبة المفهومة من الکلام ثبوتیة، و التی بینهما فی الخارج و الواقع سلبه، او بالعکس (فخبر) ای فالکلام خبر».

اگر برای نسبت کلامی و ذهنی نسبت خارجی نیز باشد به گونه ای که نسبت کلامی با نسبت خارجی هماهنگی کند، بدین ترتیب که: هم نسبت کلامی و هم نسبت خارجی هر دو ثبوتیّه یا هر دو سلبیّه باشد، یا هماهنگی نکند، مثلا نسبت کلامی، ثبوتیّه، و نسبت خارجی، سلبیّه باشد آنگاه آن کلام خبر است.

«**فی احد الازمنة الثلاثة**»: یعنی آن نسبت خارجی در یکی از زمانهای سه گانه باشد.

این سخن را برای این آورد که بگوید: هماهنگی با نسبت خارجی، ویژهٔ زمان حال نیست؛ هماهنگی در جمله های استقبالیّهٔ مثبت و منفی و ماضویّهٔ منفی هم وجود دارد.

« (و الا) ای و ان لم یکن لنسبته خارج کذلك (فانشاء) ».

و اگر نسبت خارجی نداشته باشد تا با آن مطابقت بکند یا نکند پس آن کلام انشاءاست.

«**کذلك**» که با آن نسبت خارجی مطابقت کند یا نکند.

«ان لم یکن لنسبته» یعنی اگر نبوده باشد برای آن نسبتی که از کلام فهمیده می شود. مقصود از **«خارج»**، نسبت خارجی است.[1]

«و تحقیق ذلك، ان الكلام اما ان تكون نسبته بحیث تحصل من اللفظ و یكون اللفظ موجدا لها من غیر قصد الی كونه دالا علی نسبة حاصلة فی الواقع بین الشیئین و هو الانشاء».

«تحقیق ذلك» اشاره است به تحقیقی نبودن کلام مصنّف در فرق بین انشاء و خبر.

شارح می گوید: فرق تحقیقی بین انشاء و خبر، این است که: کلام گاهی نسبتی دارد که پدیدهٔ لفظ است و لفظ آن را به وجود آورده و قصد مطابقت این نسبت با نسبتی که در واقع بین دو چیز هست نمی شود، آنگاه این کلام انشاء است.

کوتاه سخن این که:

در انشائیات نیز نسبت خارجی هست ولی قصد مطابقت نسبت کلامی با نسبت خارجی نمی شود.

«اما ان تكون نسبته» یعنی نسبت کلامیه.

«موجداً لها» یعنی پدید می آورد آن نسبت را.

ضمیر **«الی كونه»** به کلام باز می گردد. **«بین الشیئین»**: بین مسندالیه و مسند.

«او تكون نسبته بحیث یقصد انّ لها نسبة خارجیة تطابقه او لا تطابقه و هو الخبر».

و یا نسبت کلامیه به گونه ای است که: قصد مطابقت یا عدم مطابقت آن، با نسبت خارجیّه می شود؛ آنگاه آن کلام، خبر است.

ضمیر **«لها»** به «نسبت کلامیه» بازمی‌گردد.

بنابراین، در انشائات نیز نسبت خارجی هست.

«لانّ النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة فی الذهن، لابد ان یكون بین هذین الشیئین فی الواقع نسبة ثبوتیّة؛ بان یكون هذا ذاک، او سلبیّة؛ بان لا یكون هذا ذاک».

این عبارت، علت وجود نسبت خارجی است. یعنی بدون تردید نسبتی که از سخن فهمیده می شود و در ذهن شکل می گیرد باید قطع نظر از ذهن، در خارج نیز تحقق بپذیرد؛ چه ثبوتیّه باشد که بگوییم: مثلا **«هذا»** (زید) **«ذاک»** (قائم) است. یا نسبت سلبیه باشد بدین شیوه که بگوییم: **«لا یكون هذا»** (زید) **«ذاک»** (قائم).

«الا تری انك اذا قلت: «زید قائم» فانّ القیام حاصل لزید قطعا، سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجیة اولیست منها، و هذا معنی وجود النسبة الخارجیة».

این سخن، تاکیدی است بر وجود نسبت خارجی؛ یعنی آیا نمی نگری هنگامی که می گویی: «زید ایستاده است». بی تردید ایستادن برای زید پدید آمده **«قطعا»**.

---

۱ ـ **«خارج»** در عبارت مصنّف که گفت: **«ان كان لنسبته خارج»** به معنی نسبت خارجی است؛ همان گونه که شارح تفسیر کرد. لیکن **«خارج»** در کلام شارح که گفت: **«بینهما فی الخارج»** به معنی **«واقع و نفس الامر»** است.

دسوقی در معنی **«قطعاً»** دو احتمال داده:

۱ ـ قطعا، به معنی قطع نظر از ذهن باشد. آنگاه نیاز به حذف و تقدیر دارد بدین گونه: ایستادن برای زید پدید آمده قطع نظر از ذهن (اگر متکلم راست بگوید).

۲ ـ قطعا، به معنی «حتما» باشد.بدین شیوه که بگوییم: قیام حاصل است برای زید با توجه به عبارت، بدون نظر به واقع؛ چون براساس احتمال عقلی ممکن است زید قائم نباشد.

«سواء قلنا انّ النسبة من الامور الخارجية او ليست منها».

این عبارت، تاکید واژهٔ **«قطعاً»** است؛ یعنی قیام حتما و جدا از ذهن برای زید حاصل است؛ چه نسبت از امور خارجیه باشد، یعنی از اموری که تحقق محسوس خارجی دارد مثل سفیدی در گچ، یا ازامور اعتباری باشد که تحقق محسوس خارجی ندارد.

«و هذا معنى وجود النسبة الخارجية».

«هذا» اشاره است به جملهٔ **«لابد و ان يكون بين هذين الشيئين فى الواقع نسبة».**

در مختصرهای چاپ ترکیه که حاشیه دار است. **«هذا»** را اشاره به ثبوت قیام برای زید گرفته. در این صورت باید قطع نظر از ذهن را نیز بر آن بیفزایم. به هر تقدیر معنی چنین می شود: ضرورت وجود نسبت بین دو طرف در واقع یا ثبوت قیام برای زید قطعا در این مثال معنی نسبت خارجی است. « **(و الخبر، لابد له من مسنداليه و مسند و اسناد. و المسند، قد يكون له متعلقات اذاكان فعلا او ما فى معناه) كالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و ما أشبه ذلك».**

«خبر»، به ناچار از **«مسنداليه»** و **«مسند»** و **«اسناد»** شکل می گیرد.

«مسند» نیز اگر فعل یا به معنی فعل باشد گاهی متعلقاتی دارد.

«او ما فى معناه» معنی فعلی داشته باشد؛ یعنی اسم باشد و دلالت بر حدث کند. چون حدث یکی از دو مدلول فعل است. فعل، هم دلالت بر حدث می کند هم بر زمان. آنچه معنی فعلی دارد مانند مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول.

«و ما اشبه ذلك» مانند صفت مشبهه، اسم تفضیل، ظرف، آلت، اسم زمان و اسم مکان.

«و المسند قد يكون له متعلقات» بنابر غالب است. و گرنه مسنداليه نیز گاه گاه متعلق دارد؛ مانند: **«القاتل علياً قتل»**. و مسند نیز اگر جامد باشد بدون متعلق می ماند مثل: **«على امامى»**.

خلاصه: خبر، نیازمند به سه رکن است:

۱ـ مسنداليه ۲ـ مسند ۳ـ اسناد. و با اینها سه باب معانی شکل می گیرد. آنگاه اگر مسند، فعل باشد یا معنی فعلی داشته باشد نیاز به باب دیگری پیدا می شود به نام **«متعلقات فعل»**. و چهارمین باب معانی تحقق می پذیرد.

مصنّف گفت: **«و الخبر لابد له من مسندالیه و مسند و اسناد»**. اینك شارح به اعتراض می گوید: **«و لا وجه لتخصیص هذاالکلام بالخبر»** داشتن مسندالیه و مسند و اسناد، ویژهٔ خبر نیست. در انشائات نیز این سه هست.

(وکل من الاسناد و التعلق اما بقصر او بغیر قصر).

اسناد بین مسندالیه و مسند، و تعلق مسند به معمولش گاه با حصر آورده می شود؛ مانند: **«و مامحمد الا رسول»**.[1] **«و ما یخدعون الا انفسهم»**.[2] که اسناد بین «محمد» ـ صلی الله علیه و آله ـ و «رسول»، و تعلق بین **«ما یخدعون»** و **«انفسهم»** با حصر آمده.

و گاه این اسناد و تعلق، بدون حصر است؛ مانند: **«محمد رسول الله»**.[3] **«و ضرب الله مثلا»**.[4] از این رو، باب دیگری در معانی گشوده می شود به نام «قصر»، (باب پنجم) مباحث انشاء نیز باب دیگری را شکل می دهد. (باب ششم).

(وکل جملة قرنت باخری اما معطوفة علیها او غیر معطوفه).

جمله های پی در پی یا با عطف می آید یا بدون عطف و از اینجا باب فصل و وصل گشوده می شود. (باب هفتم).

(و الکلام البلیغ اما زائد علی اصل المراد لفائدة).

سخن بلیغ یا فراتراز اصل مقصود است به انگیزهٔ فائده ای (که این زیاده آوردن اطناب است).

«احترز به عن التطویل، علی انه لا حاجة الیه بعد تقیید الکلام بالبلیغ».

مصنّف با قید **«لفائدة»** از **«تطویل»** پرهیز کرد؛ چون **«تطویل»** به درازا کشاندن سخن است بدون فایده.

شارح می گوید: با قید **«بلیغ»**، **«تطویل»** خارج می شد و دیگر نیاز به قید **«لفائدة»** نبود؛ چون آنچه زیادتی بدون فایده دارد اصلا بلیغ نیست.

نیکو بود که شارح بگوید: **«احترز به عن التطویل و الحشو»** چون **«حشو»** نیز زایدهٔ بدون فایده است.

مقصود از ضمیر **«احترز به»** قید **«لفایدة»** است. همین گونه مراد از **«لا حاجة الیه»** نیز همان قید است.

(او غیر زائد).

یا سخن فراتر از اصل مقصود نیست آنگاه یا با مراد برابر است یاکوتاهتر. اگر برابر

---

۱ ـ آل عمران / ۱۴۴.

۲ ـ بقره / ۹.

۳ ـ فتح / ۲۹.

۴ ـ نحل / ۷۶.

باشد «مساوات» است و اگر کوتاهتر باشد **«ایجاز»**.

و در اینجا باب هشتم معانی یعنی باب **«ایجاز، اطناب و مساوات»** نیز شکل می گیرد.

«هذاكله ظاهر لكن لا طائل تحته؛ لان جميع ما ذكر من القصر و الفصل و الوصل و الايجاز و مقابليه انّما هو من أحوال الجملة او المسنداليه او المسند، مثل التأكيد و التقديم و التأخير و غير ذلك، فالواجب فى هذا المقام بيان سبب افرادها و جعلها ابوابا برأسها، و قد لخصنا ذلك فى الشرح».

همهٔ آنچه که گذشت روشن است لیکن بدون فایده؛ زیرا آنچه که گفته شد از: قصر، فصل و وصل، ایجاز و اطناب و مساوات، همه یا از احوال جمله یا از احوال مسنداليه یا از احوال مسند است. همانگونه که تأکید و تقدیم و تاخیر و مانند آن این گونه بود.

پس مهّم در این جا این بود که مصنف بگوید: چرا **«قصر» «فصل و وصل»** و **«ایجاز، اطناب، مساوات»**، جداگانه آورده شده و با بهای ویژه ای دارد ؟ ما این بحث را با عبارت کوتاه در مطول بیان کرده ایم.

شرح:

«هذاكله ظاهر» اشاره است به سخنی که با **«لان الكلام اما خبر او انشاء»** آغاز می شد.

«لا طائل تحته» یعنی بدون فایده است.

«الا يجاز و مقابليه». یعنی ایجاز و دو مقابل آن **«اطناب»** و **«مساوات»**.

«انما هو من احوال الجملة». آنچه از احوال جمله بود فصل و وصل بود. ایجاز و اطناب و مساوات نیز گاهی از احوال جمله شمرده می شود.

«او المسنداليه و المسند». قصر گاهی از احوال مسنداليه است و گاه از احوال مسند و گاه از احوال متعلق مسند.

ایجاز و اطناب و مساوات نیز گاه از احوال مسنداليه می شود و گاه از احوال مسند یا متعلق آن.

«مثل التقديم و التاخير و غير ذلك» مثل تقدیم و تاخیر، و غیر آن مانند حذف و ذکر و تعریف و تنکیر. یعنی: قصر و فصل و ایجاز و اطناب و مساوات نیز باید داخل در احوال جمله یا مسنداليه و مسند باشد. همان گونه که تقدیم و تأخیر از احوال مسند و مسنداليه و متعلق آن بود و مثل تعریف و تنکیر نیز که از احوال مسنداليه و مسند بود. یا مثل تاکید که از احوال جمله بود.

«فالواجب فى هذاالمقام». کار بایسته در اینجا که جایگاه بیان علت حصر است.

«بيان سبب افرادها». بیان انگیزهٔ جدا آوردن این احوال بود؛ یعنی احوال قصر، فصل و وصل، ایجاز، اطناب و مساوات.

«وجعلها ابوابا برأسها». و بیان این که: چرا قصر و وصل و فصل و ایجاز و اطناب و

مساوات، با بابهای جداگانه آورده شده و داخل در احوال جمله و مسندالیه و مسند نیامده.

«و قد لخّصنا ذلك في الشرح». ما انگیزهٔ جدا آوردن را در مطول بیان کرده‌ایم.[1]

برگزیده آنچه در مطول آمده این است که: علت جدا آوردن بحث قصر و فصل و وصل و ایجاز و اطناب و مساوات، اهمیت و عظمت ویژه آنها به اضافه مشکل بودن ابحاث آنها بوده.

فشردهٔ بحث

شارح به مصنف اشکال می کند و می گوید: مصنف در مقام بیان علت حصر معانی در هشت باب بود و می بایست بگوید: چرا برای فصل و وصل و قصر و ایجاز و اطناب و مساوات، با بهای جداگانه ای آمده و چرا مانند تعریف، تنکیر، تاکید، تقدیم و تاخیر در احوال جمله یا مسندالیه یا مسند یا متعلقات آن ذکر نشده ؟

بعد شارح می افزاید: ما علت جدا آمدن این سه باب را در مطول گفته ایم.

---

۱ ـ مطولهای چاپ قدیم، ص ۳۱. مطولهای چاپ جدید (از انتشارات داوری)، ص ۳۱.

پرسش ها

۱ ـ چرا علم معانی از علم بیان پیشی دارد ؟

۲ ـ برای علم، چه تعریف هایی شده ؟

۳ ـ علم معانی چه علمی است ؟

۴ ـ فرق علم و معرفت و عرفان چیست ؟

۵ ـ سخن محققانه دربارهٔ مقتضی حال کدام است ؟

٦ ـ چرا ویژگیها، چون تقدیم، تعریف و ... مقتضی حال نیست ؟

۷ ـ مقصود از علم معانی در چند باب منحصر می شود ؟

۸ ـ کل و کلی چه تمایزی با یکدیگر دارد ؟

۹ ـ خبر چیست ؟

۱۰ ـ انشاء چه تعریفی دارد ؟

سخن راست و دروغ

● عقیده جمهور در باره راست و دروغ.

● عقیده نظام و دلیل او.

● پاسخهای چند گانه به نظام.

● عقیدهٔ جاحظ و دلیل او.

● پاسخ به جاحظ .

بصدق کوش، که خورشید زاید از نفست
که از دروغ، سیه روی گشت صبح نخست

حافظ

سخن راست و دروغ

« (تنبیه): علی تفسیر الصدق و الکذب، الذی قد سبق اشارة ما الیه فی قوله: تطابقه او لا تطابقه».

این بحث، تفسیر گسترده ای است برای راست و دروغ، که اشاره کوتاهی با **«تطابقه»** (برابر با نسبت خارجی باشد) و **«لا تطابقه»** (برابر با نسبت خارجی نباشد) به آن شد.

«تنبیه» در لغت به معنی بیدار کردن و هشدار دادن است. و در اصطلاح، به سخن گسترده ای می گویند که قبلا سخن کوتاهی از آن به میان آمده.

«تنبیه»، می شود که خبر برای مبتدای محذوف باشد. **«ما»** ی در **«اشارة ما»** زایده و برای تاکید است. **«علی تفسیر»** متعلق به **«تنبیه»** است؛ اگر **«تنبیهٌ»** به معنی لغوی باشد و اگر به معنی اصطلاحی باشد جامد است.

«اختلف القائلون بانحصار الخبر فی الصدق و الکذب فی تفسیر هما، فقیل (صدق الخبر مطابقته) ای مطابقة حکمه (للواقع) و هو الخارج الذی یکون لنسبة الکلام الخبری».

دانشمندانی که خبر را تنها منحصر در صدق و کذب می دانند درتفسیر راست و دروغ اختلاف کرده اند. برخی (جمهور) بر این باورندکه: سخنی راست است که هماهنگ با واقع باشد. مقصود از **«واقع»** در اینجا نسبت خارجی است؛ یعنی نسبتی که در خارج برای نسبت کلامی هست.

مقصود از **«هو الخارج الذی یکون لنسبة الکلام الخبری»** نسبت خارجی است.

البته منظور از هماهنگی خبر، هماهنگی حکم و حکایت خبراست نه لفظ آن.

« (وکذبه) ای کذب الخبر (عدمها) ای عدم مطابقته للواقع؛ یعنی ان الشیئین اللذین اوقع بینهما نسبة فی الخبر لابد ان یکون بینهما نسبة فی الواقع، ای مع قطع النظر عما فی الذهن و عما یدل علیه الکلام».

و جمهور بر این باورند که دروغ، سخنی است که هماهنگ با واقع نباشد؛ یعنی بی گمان، دو چیزی که بین آن دو نسبتی تحقق یافته در خبر، به ناچار باید بین آن دو نسبتی نیز در واقع شکل گرفته باشد؛ جدا از نسبتی که در ذهن است (**نسبت ذهنی**) و غیر از نسبتی که از کلام فهمیده می شود (**نسبت کلامی**).

«عما یدل علیه الکلام» ضمیر **«علیه»** به **«ما»** ی موصوله در **«عمّا»** باز می گردد. و مقصود از آن نسبت است.

«فمطابقته تلک النسبة المفهومة من الکلام للنسبة التی فی الخارج، بان تکونا ثبوتیتین او سلبیتین صدق، و عدمها بان تکون احدا هما ثبوتیة و الاخری سلبیة کذب».

اکنون اگر نسبت کلامی با نسبت خارجی هماهنگ بود، بدینسان که: هر دو مثبت بود، بگوییم: **«الله ولی الذین امنوا».**[1] که نسبت خارجی نیز این گونه است؛ این سخن راست است.

یا هر دو نسبت کلامی و خارجی منفی باشد، بدین گونه که بگوییم: **«ان الله لیس بظلام للعبید».**[2] باز هم این سخن راست است.

و اگر نسبت کلامی مثبت بود و نسبت خارجی منفی یا برعکس. آنگاه آن سخن، دروغ است.

ضمیر **«عدمها»** به **«مطابقت»** بر می گردد.

قابل توجه است که: عقیدهٔ جمهور، از این رو که شهرت و صحت داشت بدون دلیل ذکر شد.

---

۱ ـ بقره / ۲۵۷.

۲ ـ آل عمران / ۱۸۲.

« (و قیل) صدق الخبر (مطابقته لاعتقاد المخبر و لوکان) ذلک الا عتقاد (خطأ) غیر مطابق للواقع.[1] (و) کذب الخبر (عدمها) ای عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولوکان خطأ».

«**نظّام**» گفته: سخن راست، سخنی است که: هماهنگ با اعتقاد گوینده باشد. و سخن دروغ، سخنی است که: ناهماهنگ با اعتقاد متکلم باشد. گر چه اعتقاد گوینده در هر دو صورت خطا باشد.

ضمیر «**مطابقته**» به «**خبر**» بر می گردد. اسم «**کان**» در «**لوکان خطأ**» اعتقاد است.

دسوقی گفته: سخن نظّام چون ضعف داشته از آن تعبیر به «قیل» شده. و ضعف آن بدان جهت است که: بر اساس آن ما می توانیم کلام یهودی که می گوید: «اسلام باطل است» را تصدیق کنیم.

البته باید توجّه داشت که: از قول جمهور نیز تعبیر به «قیل» شده بود.

«فقول القائل: «السماء تحتنا» معتقدا ذلک صدق، و قوله: «السماء فوقنا» غیر معتقد کذب».

از این رو اگر کسی بگوید: «آسمان زیر پای ماست» و بر این باور باشد، راست گفته. و اگر برخلاف باورش بگوید: «آسمان بالای سرماست» دروغ گفته.

«و المراد بالاعتقاد، الحکم الذهنی او الراجح، فیعم العلم و الظن».

مقصود از «**اعتقاد**» هم حکم یقینی و حتمی، چون علم و یقین است. و هم حکم راجح، یعنی گمان برتر و قوی (ظن).

«و هذا یشکل بخبر الشاک؛ لعدم الاعتقاد فیه. فیلزم الواسطة. و لا یتحقق الا نحصار. اللهم الا ان یقال: انه کاذب؛ لانه اذا انتفی الا عتقاد، صدق عدم مطابقته الا عتقاد».

بر اساس سخن «**نظّام**»، تبیین صدق و کذب سخن شاک، مشکل می شود؛ چون شك کننده اصلا اعتقاد ندارد تا سخن او بر اساس اعتقاد باشد یا نباشد. از این رو واسطه بین صدق و کذب پدید می آید. و لازم سخن وی آن می شود که: سخن شاک نه راست باشد نه دروغ.

«**اللّهم**»، خدایا مگر این که بگوییم: شاک چون اعتقاد ندارد پس سخنش برابر با اعتقاد نیست (سالبه به انتفاء موضوع و محمول). و هر جا که سخن مطابق با اعتقاد

---

۱ ـ قائل این سخن، «نظام» است. وی ابراهیم بن سیار بن مانی بصری است. کنیه اش ابو اسحق بوده نظام، استاد «**جاحظ**»، خواهر زادهٔ «**ابو هذیل علاّف**» و از بزرگان معزله و همزمان با هارون الرشید بوده. او فرقهٔ «**نظّامیّه**» را تأسیس کرده و عقاید ویژهٔ خود را در آن مکتب گسترش داده. شهرتش به «**نظام**» از این رو بوده که: در بازار بصره مهره‌هارابه هم می پیوسته. یا از این جهت که شایسته شعر می سروده. برخی گفته اند: تا حدود صد کتاب نگاشته.

برای تحقیق بیشتر نگاه کنید به: «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۲۸۳. و «تاریخ ادبیات عرب»، (نوشته عبد الحلیل، ترجمه آذر نوش)، ص ۱۷۸. و «البیان و التبیین»، (تالیف جاحظ)، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸.

نباشد دروغ است. بنابر این، سخن شاک نیز دروغ است و واسطه پدید نمی آید.

واژهٔ **«اللهمّ»** را هنگامی به کار می برند که: استدلال و یا حمایت ناتوان باشد. «حسن چلبی» گفته: انگیزه آوردن «اللهمّ» از این روست که: این سخن خلاف متبادر است. و به و هم می اندازد که: در کلام انشائی نیز کذب هست. و این خلاف اتفاق علماست.[1]

قابل توجه است که: «چلبی» خبر شاک را انشاء می داند.[2]

«و الکلام فی ان المشکوک خبر او لیس بخبر مذکور فی الشرح، فلیطالع ثمّةٌ».

بحث در این قلمرو که: آیا سخن برآمده از شك، خبر است یا نه، در شرح آمده و آنجا باید بررسی و مطالعه شود.[3]

در مطول شارح می پذیرد که: سخن شاک از قلمرو خبر است. و تصدیق نداشتن شاک، به خبر بودن سخنش آسیب نمی رساند.

«(بدلیل) قوله ـ تعالی ـ (اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انّك لرسول الله و الله یعلم انك لرسوله والله یشهد ان المنافقین لکاذبون)[4] فانه ـ تعالی ـ جعلهم کاذبین فی قولهم «انّك لرسول الله» لعدم مطابقته لاعتقاد هم، و ان کان مطابقا للواقع».

استدلال «نظام» به آیه شریفه بدین گونه است که: منافقین در پیشگاه رسول خدا ـ صلی الله علیه و آله ـ گفتند: **«نشهد اِنّك لرسول اللّه»**: «شهادت می دهیم که تو حتماً و مؤکداً رسول خدایی». آنگاه خداوند ـ متعال ـ بدین انگیزه که سخنشان با باورشان هماهنگ نبود آنان را دروغگو خوانده. **«ان المنافقین لکاذبون»**: «بی شك، جداً منافقان، دروغ پردازند».[5]

نظام گفته: سخن منافقان، مخالف واقع نبود؛ تنها مخالف با اعتقاد بود. و از این رو

---

۱ ـ حاشیه مطول، ص ۱۶۲.

۲ ـ نتیجه بحث در انشاء، یا خبر بودن سخن شاک این است که: اگر خبر شاک، انشاء باشد دیگر بر اساس عقیدهٔ «نظام» واسطه بین صدق و کذب لازم نمی آید. لیکن اگر خبر شاک، انشاء نباشد واسطه لازم می آید.

۳ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۳۲. و مطولهای چاپ جدید، ص ۳۹. متن عبارت مطول چنین است: **«لا یقال المشکوک لیس بخبر، لیکون صادقا او کاذبا: لانه لا حکم معه و لا تصدیق، بل هو مجرد تصور کما صرح به ارباب المعقول. لانا نقول لاحکم و لاتصدیق للشاك. بمعنی انه لم یدرك وقوع النسبة او لا وقوعها و ذهنه لم یحکم بشیئ من النفی و الاثبات. لکنه اذا تلفظ بالجملة الخبریة و قال زید فی الدار مثلا مع الشك فکلامه خبر لامحالة.بل اذا تیقّن انّ زیدا لیس فی الدار و قال زید فی الدار فکلامه خبر و هذا ظاهر».**

۴ ـ منافقون / ۱.

۵ ـ جملهٔ **«والله یعلم انك لرسوله»** برای دفع توهم است تا کسی خیال نکند: اگر منافقان دروغ می گویند، پس رسول خدا نیستی. به این جمله ها اصطلاحاً **«احتراسیّه»** می گویند.

نگاه کنید به مختصر های چاپ جدید، ص ۲۸۵. و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۲۵. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۶۸. و مطول های چاپ قدیم، ص ۲۳۶. و مطول های چاپ جدید، ص ۲۹۵.

خداوند آنان را دروغگو نامیده. پس هر سخنی که مخالف با اعتقاد باشد دروغ است.

«بدلیل قوله» اضافهٔ **«دلیل»** به **«قول»**، اضافهٔ بیانیّه است؛ چون دلیل همان قول است و قول همان دلیل.

« (ورد) هذا الاستدلال (بان المعنی لکاذبون فی الشهادة) و فی ادعائهم المواطاة، فالتکذیب راجع الی الشهادة باعتبار تضمّنها خبراًکاذباً غیرَ مطابق للواقع، و هو ان هذه الشهادة من صمیم القلب و خلوص الاعتقاد، بشهادة ان و اللام و الجملة الا سمیة».

به استدلال نظام سه پاسخ داده شده:

۱ ـ سخن منافقین **(انك لرسول اللّه)** در بر دارندهٔ یك خبر دروغ است. در این کلام، سه تأکید به کار رفته: ان، لام، جملهٔ اسمیه. و از این سه تاکید یك خبر دیگر پدید می آید و آن این که: شهادت ما قطعی، مسلّم و هماهنگ با باور ماست.

خداوند می فرماید: دروغ می گویند که: ادعای **«مواطاة»** یعنی هماهنگی دل و زبان می کنند. و دروغ می گویند که: شهادت ما از صمیم قلب است. **«یقولون بافواههم ما لیس فی قلوبهم».**[1]

این مانند هنگامی است که کسی به شما بگوید: «من تو را جداً و مؤکداً از صمیم قلب دوست دارم». و شما به او می گویید: دروغ می گویی. یعنی این همه تاکید حقیقت ندارد و این دوستی از صمیم قلب نیست. و تاکیدها را تکذیب می کنید.

(بان المعنی) یعنی معنی «لکاذبون»، «لکاذبون فی الشهادة».

یعنی: دروغ می گویند در ضمن شهادت، و یا شهادت آنان حاوی دروغ است.

ضمیر **«تضمنها»** به **«شهادت»**، و **«هو»** به **«خبرکاذب»** بر می گردد.

«(او) المعنی انهم لکاذبون (فی تسمیتها) ای فی تسمیة هذا الا خبار شهادةً؛ لان الشهادة ما یکون علی وفق الاعتقاد. فقوله تسمیتها مصدر مضاف الی المفعول الثانی، و الاول محذوف».

۲ ـ (پاسخ دوم به نظام) خداوند بدین سبب آنان را دروغ گو خوانده که گفتند: **«نشهد»** و سخنی راکه هماهنگ با دل نبوده را **«شهادت»** نام نهادند. خداوند ـ متعال ـ می فرماید: این نامگذاری دروغ است.

بنابر این، اگر منافقین می گفتند: **«نقول»** یا **«نخبر»** دروغ نبود **«نشهد»** دروغ است؛ زیرا شهادت، سخنی است که: هماهنگ با دل باشد.

«تسمیه» مصدر دو مفعولی است؛ مفعول اولش حذف شده که **«هذه الاخبار»**بوده.

دسوقی **«اخبار»** را جمع گرفته و گفته: **«انك لرسول اللّه»** یك خبر بیشتر نبود ولیکن چون شهادت با چند خبر مناسب است جمع آمده.

---

۱ ـ آل عمران / ٦٧.

و مفعول دوم «**تسمیه**» ضمیر مضاف الیه آن است. البته فاعل آن نیز حذف شده. اصل آن بوده: «**تسمیتهم هذه الاخبار شهادةً**».

«**(او) المعنی**» یعنی معنی «**لکاذبون**»، این است که: آنان دروغ می گویند در نامگذاری این اخبار به شهادت.

«**(او) المعنی انهم لکاذبون (فی المشهود به) اعنی قولهم «انک لرسول الله». لکن لا فی الواقع بل (فی زعمهم) الفاسد و اعتقاد هم الباطل؛ لانهم یعتقدون انه غیر مطابق للواقع، فیکون کاذباً باعتقاد هم و ان کان صادقا فی نفس الامر، فکانّه قیل: «انهم یزعمون انهم کاذبون فی هذا الخبر الصادق». و حینئذ لا یکون الکذب الا بمعنی عدم المطابقه للواقع، فلیتأمل لئلا یُتوهّم ان هذا اعتراف بکون الصدق و الکذب راجعین الی الاعتقاد**».

۳ ـ (پاسخ سوم به نظام) این پاسخ بر فرض این است که: تکذیب متوجه «**مشهود به**» باشد. یا معنی «**لکاذبون**» این است که: منافقان دروغ گویانند در «**مشهود به**»؛ یعنی در «**انّك لرسول اللّه**» لیکن نه از این جهت که: این سخن در واقع دروغ است. بلکه از این رو که این سخن در پندار تباه و باور باطل آنان دروغ است. گر چه در واقع راست است. گویا گفته شده: منافقان می پندارند که:این خبر راست، دروغ است.

بااین توجیه نیز کذب به معنی عدم مطابقت با واقع است.

بنابر این، باید خوب اندیشید تا این پندار پیش نیاید که: پاسخ سوم، اعتراف به عقیده نظام و معیار صدق و کذب، اعتقاد است.

توضیح:

در دو پاسخ اول و دوم می گفتیم: خداوند آنان را تکذیب کرده ولی تکذیب متوجه «مشهود به»، یعنی «**انك لرسول اللّه**» نیست. اینك می گوییم: بر فرض تسلیم، که تکذیب متوجه این جمله باشد، تکذیب و دروغ گو خواندن آنان، بدین انگیزه است که می گویند: «**انك لرسول اللّه**»، لیکن این سخن را مطابق با واقع نمی دانند. و به باور خودشان دروغ است. و تکذیب به همین سبب است نه از این جهت که کلامشان برابر با باورشان نیست.

به تعبیر دیگر: چون چیزی را که غیر مطابق با واقع می دانند می گویند، و ظاهراً اعتراف می کنند؛ خداوند ـ متعال ـ می فرماید: این غیر واقعی دانستن و غیر مطابق با واقع پنداشتن، دروغ است. گویا فرموده: اینان دروغ می پندارند که «**انّك لرسول اللّه**» غیر مطابق با واقع است.

« **(و الجاحظ)** [1] **انکر انحصار الخبر فی الصدق و الکذب، و اثبت الواسطة، و زعم انّ**

---

۱ ـ اسم جاحظ، عمر و بن بحر، و کنیه اش ابو عثمان بوده. و چون چشمانی برآمده داشته «جاحِظ» لقب گرفته.

صدق الخبر (مطابقته) للواقع (مع الاعتقاد) بأنّه مطابق».

«جاحظ» انحصار خبر را در صدق و کذب نپذیرفته. و به واسطهٔ، یعنی خبری که نه راست است نه دروغ باور پیدا کرده. و پنداشته: خبر راست، سخنی است که مطابق واقع باشد، باور به مطابقت نیز باشد. مانند هنگامی که ما مسلمانان می گوییم: اسلام حق است.

(و الجاحظ) یا فاعل فعل محذوف است یا مبتدا برای خبر محذوف.

«(و)کذب الخبر (عدمها) ای عدم مطابقته للواقع (معه) ای مع اعتقاد انه غیر مطابق».

و پنداشته دروغ، سخنی است که: مطابق واقع نباشد، اعتقاد به عدم مطابقت هم باشد؛ مثل وقتی که می گوییم: آب جامد است.

«(و غیرهما) ای غیر هذین القسمین و هو اربعة: اعنی المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة، او بدون الاعتقاد اصلاً، و عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة، او بدون الاعتقاد اصلاً (لیس بصدق و لاکذب)».

و غیر آن دو (راست و دروغ) چهار قسم به اندیشهٔ جاحظ واسطه است بین راست و دروغ:

۱ ـ سخنی که موافق با واقع باشد لیکن گوینده معتقد باشد که: این سخن، مطابق با واقع نیست.

۲ ـ سخنی که مطابق با واقع باشد ولی گوینده اصلاً باوری ندارد؛ مثل مجنون، شاک و ... .

۳ ـ سخنی که هماهنگ با واقع نیست اما گوینده‌اش معتقد است که با واقع هماهنگ است.

۴ ـ سخنی که هماهنگ با واقع نیست و گوینده‌اش باور به چیزی ندارد؛ مثل کلام مجنون.

وی در حدود سال ۱۶۰ هجری در بصره متولد شد و درهمان جا بریست و پیش اصمعی، ابوعبیده، ابو زید، نظام و ابوالحسن اخفش شاگردی کرد.

زندگی او همزمان با زندگی امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام عسکری ـ علیهم السلام ـ بود. جاحظ از امام عسکری ستایش کرده.

تألیفات او بیش از دویست مجلّد است. وی در سال ۲۵۵ هجری با عمری که از نود سال گذشته بود در زیر انبوه کتابهایی که بر او فروریخته بود مرد. یا به عقیدهٔ برخی بیماری فالج، شمع زندگیش را خاموش کرد.

از کتابهای اوست: «**البیان و التبیین**»، «**الحیوان**»، «**السلوک**»، «**السلطان**»، «**البلدان**» و ده ها کتاب دیگر.

برای کاوش بیشتر نگاه کنید به «الکنی و الالقاب»، ج ۲، ص ۱۲۱. و «تاریخ ادبیات عرب» (نوشته ج. م. عبد الجلیل، ترجمهٔ دکتر آذر نوش)، ص ۱۲۹ـ ۱۳۹. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، (نوشتهٔ حنا فاخوری، ترجمهٔ عبد المحمّد آیتی)، ص ۴۱۲ ـ ۴۳۰ و «کشف الظنون»، ج ۱، ص ۲۹۱. و «معجم الادباء»، ج ۱۶، ص ۷۴ ـ ۷۶. و به مقدمهٔ «البیان و التبیین» (نوشتهٔ حسن سدوبی).

«فکل من الصدق و الکذب بتفسیره اخص منه بالتفسیرین السابقین».
راست و دروغ، به تفسیر «جاحظ»، اخص است از راست و دروغ به تفسیر جمهور و نظام.
راست، به تفسیر جاحظ هم باید مطابق با واقع باشد و هم اعتقاد به مطابقت با آن باشد. و دروغ، به تفسیر او، هم باید غیر موافق با واقع باشد و هم اعتقاد به عدم مطابقت با آن باشد.
لیکن معیار جمهور، تنها واقع بود. و ملاک نظام، تنها اعتقاد.
ضمیر **«منه»**، هم می تواند به تفسیر برگردد و هم به **«کل من الصدق و الکذب»**.
ارتباط منطقی سخن جاحظ و نظام، عموم و خصوص مطلق است. هر چه را جاحظ راست می‌داند جمهور و نظام نیز آن را راست می‌دانند. و هر چه را جاحظ دروغ می‌پندارد جمهور و نظام نیز آن را دروغ می‌دانند. ولی برخی از چیزهایی راکه جمهور یا نظام راست یا دروغ می‌دانند جاحظ قبول ندارد.
«لانه اعتبر فی الصدق مطابقة الواقع و الاعتقاد جمیعاً. و فی الکذب عدم مطابقتهما جمیعاً؛ بناءً علی انّ اعتقاد المطابقة یستلزم مطابقة الاعتقاد ضرورة توافق الواقع و الاعتقاد حینئذٍ. وکذا اعتقاد عدم المطابقة یستلزم عدم مطابقة الاعتقاد، و قد اقتصر فی التفسرین السابقین علی احدهما».
این عبارت، علت اخص بودن تفسیر جاحظ است.
شارح می گوید: زیرا جاحظ در راست، هماهنگی با واقع و با اعتقاد را با هم لحاظ می کرد و ملاک می دانست. و در دروغ، ناهما هنگی با واقع و با اعتقاد هر دو را معیار می پنداشت.
تعبیر **«بناءً علی انّ اعتقاد المطابقة»** پاسخ یك اشکال است. ممکن است شما اشکال کنید و بگویید: آنچه خطیب در تفسیر صدق جاحظ آورده، تعبیر **«اعتقاد به مطابقت»** است. و در تفسیر کذب جاحظ، عبارت **«اعتقاد به عدم مطابقت»**.
لیکن در سخن شارح آمده: **«مطابقة الواقع والاعتقاد»**، یعنی: مطابقت با واقع و اعتقاد.
می نگرید که: به جای **«اعتقاد به مطابقت»**، عبارت **«مطابقت با اعتقاد»** آمده.
و در تفسیر کذب، شارح گفته: **«عدم مطابقتهما جمیعاً»**، یعنی: مطابقت نکردن با واقع و اعتقاد هر دو.
توجه دارید که: به جای **«اعتقاد به عدم مطابقت»**، شارح تعبیر **«عدم مطابقت با اعتقاد»** را به کار برده.
شارح پاسخ می دهد: در سخنی که مطابق با واقع باشد و اعتقاد به مطابقت نیز باشد آنجا مطابقت با اعتقاد هم هست؛ چون در چنین جایی اعتقاد به مطابقت، و مطابقت با

اعتقاد با هم مساوی و متوافق است. و صدق هر کدام، مستلزم صدق دیگری است.

بنابر این، هر جا که خبری مطابق با واقع شد، اعتقاد به مطابقت هم بود آنگاه مطابقت با اعتقاد نیز هست.

در تفسیر کذب هم اعتقاد به عدم مطابقت و عدم مطابقت با اعتقاد با هم مساوی است. هر جا اعتقاد به عدم مطابقت صدق کرد لازمه‌اش این است که: عدم مطابقت با اعتقاد نیز صدق کند.

«و قد اقتصر ...». و در دو تفسیر پیشین از جمهور و نظام به ملاک بودن واقع تنها یا اعتقاد تنها بسنده شده بود.

« (بدلیل افتری علی الله کذباً ام به جنة)؛ لانَّ الکفار حصروا اخبار النبی ـ علیه السلام ـ بالحشر و النشر، علی ما یدل علیه قوله تعالی:(اذا مُزِّقْتُمْ کلَّ ممزّقٍ اِنکم لفی خلقٍ جدید) فی الافتراء و الاخبار حال الجنَّة علی سبیل منع الخلوّ».

بیان استدلال جاحظ

پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ برای مردم قرائت می کردند: **«اذا مُـزِّقْتُمْ کُـلَّ مُمزَّقٍ اِنکم لَفی خلق جدید»**. [1]

این آیه از روز رستاخیز و حشر و نشر خبر مـی دهـد؛ یعنی: هـنگامی کـه کـاملاً پیکرتان فرسوده و پراکنده شد، بی گمان در آفرینش جدیدی زنده می شوید. [2]

کافران می گفتند: سخن پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ دربارهٔ حشر و نشر یـا دروغ است یا از خبرهایی است که دیوانه می گوید.

«أفتری علی الله کذباً ام به‌جنّة» [3] به گونهٔ قضیهٔ **«مانعة الخُلو»**. بدین گونه که: این سخن از این دو خالی نیست.

«أفتری» در اصل **«أافتری»** بوده، بـا آمـدن هـمزهٔ اسـتفهام هـمزهٔ وصـل از اوّل **«افتری»** حذف شده. **«ام»** در **«اَمْ به جنّة»** متصله است. **«کذباً»** در **«أفتری به کـذباً»** مفعول مطلق است از غیر لفظ عاملش؛ مثل **«قعدت جلوساً»** یا از لفظ عامل مـحذوف. **(کذب کذباً) «اَمْ به جِنَّة»** را برخی به معنی جنّ زده، و بعضی بـه مـعنی **«اَخْـبر حـال الجنون»** گرفته اند. از باب «مجاز مرسل»، بدین گونه که: خبرهای ناآگاهانه لازمهٔ جنون است و جنون ملزوم.

در اینجا لازم، که خبرهای ناآگاهانه گفتن است اراده شده. و ملزوم، که جنون است

---

۱ ـ سبأ / ۷.

۲ ـ **«حشرهم،یحشرهم. و یحشرهم حشرا: جمعهم. و منه یوم المحشر. و الحشر: جمع الناس یوم القیامة»**. لسان العرب، ج ۴، ص ۱۹۰.

۳ ـ سبأ / ۸.

ذکر شده.

«فی الافتراء» متعلق به **«حصروا»** است. و **«افتراء»** به معنی دروغ بستن است.

«علی سبیل منع الخلوّ» یعنی قضیه «مانعة الخلوّ» است. بی گمان اینجا قضیه «مانعة الجمع» نیز هست؛ لیکن چون مانعة الخلوّ مورد نظر بوده تنها آن را ذکر کرده. به تعبیر دیگر: اینجا قضیه منفصلهٔ حقیقیه است. کفار قضیّه را از **«کذب»** یا **«خبر دیوانه»** خالی نمی دانستند از این رو «**مانعة الخلو**» گفته شد.[1]

«و لاشك (ان المراد بالثانی) ای الاخبار حالِ الجنّة لاقوله (اَم به جنَّة) علی ما سبق الی بعض الاوهام (غیر الکذب؛ لانه قسیمه) ای لانّ الثانی قسیم الکذب، اذا المعنی أکَذَبَ اَمْ اخبر حالِ الجنّة، و قسیم الشیٔ یجب ان یکون غیره (و غیر الصدق لانهم لم یعتقدوه)».

(ام به جنَّة) به معنی خبرهایی است که دیوانه می گوید. نه خود **«ام به جنّة»**. یعنی کفار نمی خواستند بگویند: آیا دروغ می گوید و یا دیوانه شده. این پندار که به برخی از اندیشه ها رسیده غلط است؛ زیرا «**ام به جنّة**» استفهام است و انشاء، و موصوف صدق و کذب قرار نمی گیرد.

اکنون مصنّف می گوید: «**ان المراد بالثانی غیر الکذب**»: موکّداً مقصود از خبرهای دیوانه **(ام به جنّة)** دروغ نیست؛ چون قسیم دروغ قرار گرفته.

بـــیـــان

مادر هر تقسیمی یك «مقسم» و چند **«قسم»** داریم. بدین گونه که وقتی می گوییم: «حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق». حیوان «**مقسم**» است. یعنی آنچه تقسیم پذیرفته. و ناطق و غیر ناطق، دو قسم و ناطق و غیر ناطق نسبت به یکدیگر **«قسیم»**.

دو «**قسیم**» همیشه باید متغایر باشد نه مساوی. در سخن کفار دروغ و خبرهای دیوانه نسبت به یکدیگر «قسیم» است و مغایرت دارد.

می گویند: «**قسم الشیٔ عین الشیٔ و قسیمه غیره**». یعنی: **«قسم»** هر **«مقسمی»** با آن «**مَقْسَم**» یکی است. لیکن دو «**قسیم**» با یکدیگر تغایر دارد.

دوّم «**قسیم**» دروغ است؛ چون معنی آیه چنین می شود: **«أکَذَبَ اَمْ اَخْبَرَ حالَ الجنّة»**: آیا دروغ گفته یا از روی جنون سخن رانده.

«و غیر الصدق» دوّم **(ام به جنة)** خبرهای دیوانه، راست هم نیست؛ **«لانهم لم**

---

[1] ـ قضیه منفصله بر سه قسم است:

۱ ـ منفصلهٔ حقیقیه.

۲ ـ منفصلهٔ مانعة الجمع.

۳ ـ منفصلهٔ مانعة الخلوّ.

یعتقدوه»: یعنی: مؤکداً کفار باور به صدق نداشتند.[۱]

«ای لانّ الکفار لم یعتقدواصدقه، فلایریدون فی هذا المقام الصدق الذی هو بمراحل عن اعتقاد هم».

برای این که: کفار باور به راست بودن سخن پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ نداشتند، راست بودنش را در مقام تکذیب اراده نمی کردند. راست بودنی که: با اعتقادشان فاصله‌ها داشت.

«فی هذا المقام» یعنی: جایگاه تکذیب.

ضمیر **«هو»** به **«صدق»** باز می گردد.

«بمراحل عن اعتقادهم»: از اعتقادشان فاصله‌ها داشت.

«و لو قال: لانهم اعتقدوا عدم صدقه لکان أظهر، فمرادهم بکونه خبراً حال الجنّة غیر الصدق و غیر الکذب، و هم عقلاء من أهلِ اللسان، عارفون باللغة، فیجب اَنْ یکون من الخبر ما لیس بصادقٍ و لا کاذب، حتی یکون هذا منه بزعمهم».

شارح می گوید: اگر مصنّف به جای عبارت: **«و غیر الصِدق لانّهم لَمْ یعتقدوه»** می گفت: **«لانّهم اعتقدوا عدم صدقه»** ظاهرتر بود؛ چون: این که مصنف گفته: اعتقاد به صدق نداشتند. ممکن است مساوی باشد با شك به صدق یا کذب، یعنی اعتقاد به **«صدق»** نداشته باشند (مثلاً) ولی شك داشته باشند.

لیکن **«اعتقدوا عدم صدقه»** صریح است در این که: آنان به راست نگفتن پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ باور داشته اند.

بنابر این، مقصودشان از این که گفته اند: سخن پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ از روی جنون بوده، نه راست است و نه دروغ.

و آنان که: این قسم سوم رامعتقد شده اند عاقل، زبان دان و اهل همان زبان بوده‌اند.

پس حتماً خبر ویژه ای هست که نه راست است و نه دروغ. و این خبر پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ نیز از همان قلمرو است. به گمان کفّار.

«حتی یکون هذا منه بزعمهم». **«هذا»** اشاره به خبر در حال جنون است.

ضمیر **«منه»** به **«ما»** ی موصولهٔ **«ما لیس بصادق و لا کاذب»** بر می گردد.

«بزعمهم» یعنی: به پندار کفار.

خلاصه این که: کفار، عاقل و آگاه به لغت بودند از این رو زعم آنان واسطهٔ بین صدق و کذب را اثبات می کند، و سخن آنان ملاك اثبات واسطه می شود.

«و علی هذا لا یتوجه ما قیل انّه لا یلزم من عدم اعتقاد هم الصدق عدم الصدق؛ لانّه لم یجعله دلیلاً علی عدم الصدق، بل علی عدم ارادة الصدق، فلیتاملَّ».

---

۱ ـ استشهاد به آیه، دلیل اجمالی است برای حاحظ و تنها موردی با آن اثبات می شود که مطابق با واقع نباشد، گوینده اعتقاد هم نداشته باشد. نابراین، از چهار واسطه یك نمونه آورده.

پاسخ به خلخالی

خلخالی گفته: می توانیم بگوییم: مراد از «ام به جنّة» خبر صادق است؛ آنگاه واسطه پدید نمی آید. و این که کفار گمان صدق دربارهٔ پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ نداشتند دلیل بر راست نگفتن پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ در واقع نیست.

شارح پاسخ می دهد: مصنّف عدم اعتقاد به صدق را دلیل عدم صدق پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ قرار نداده. بلکه عدم اعتقاد را دلیل عدم ارادهٔ صدق قرار داده. بدین شیوه که: چون اعتقاد به راستگویی پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ نداشتند ارادهٔ صدق هم نکردند. نه این که: چون اعتقاد به راستگویی پیامبر اکرم نداشتند پس پیامبر راست نمی گوید.

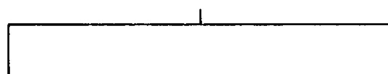
ضمیر **«لانّه»** به مصنّف باز می گردد. و ضمیر **«لم یجعله»** به **«عدم اعتقاد صدق»**.

«فَلْيُتَامَّلْ»: باید تأمل شود در این که: عدم اعتقاد، انگیزهٔ عدم صدق نیست؛ بلکه علت عدم ارادهٔ صدق است.

«(وِرُّد) هذا الاستدلال (بأنَّ المعنى) اى معنى اَمْ به جِنَّةٌ (اَمْ لم يفتر فعبر عنه) اى عدم الافتراء (بالجنّة لانّ المجنون لا افتراء له) لانّه الكذب عن عمد، و لا عمد للمجنون، فالثانى ليس قسيماً للكذب بل لما هو اَخص منه، اعنى الافتراء، فيكون هذا حصراً للخبر الكاذب بزعمهم فى نوعيه: اعنى الكذب عَنْ عَمْدٍ، و الكذب لا عَنْ عَمْدٍ».

استدلال جاحظ پذیرفته نشده از این جهت که: معنی **«اَم به جنة»** **«اَمْ لَمْ يفتر»** است. و **«از عدم افتراء»** تعبیر به **«ام به جنة»** شده. چون دیوانه **«افتراء»** نمی بندد؛ زیرا **«افتراء»** دروغ عمدی و آگاهانه است و دیوانه تعمد و خود آگاهی ندارد. بنابراین، **«ام به جنة»** قسیم **«کذب»** نیست. بلکه **«قسیم»** چیزی است که آن اخص از کذب است. بدین گونه که: دروغ عمدی اخص از کذب و کذب اعم است؛ زیرا هم دروغ عمدی و هم دروغ غیر عمدی را فرا میگیرد. **«ام به جنّة»** قسیم دروغ عمدی است. نه قسیم مطلق **«کذب»**.

بدین ترتیب، سخن کفار منحصر کردن خبر دروغ در دو شیوهٔ آن است.



دروغ

دروغ عمدی — غیر عمدی

به سخن دیگر، **«مَقْسَم»** خبر نیست آن گونه که جاحظ اندیشیده بود بلکه **«مقسم»** کذب است، و این دو اقسام آن.

«لانّه الکذب عن عمدٍ». ضمیر **«لانّه»** به **«افتراء»** بازمی گردد.

«فالثانی» یعنی **«ام به جنة»**.

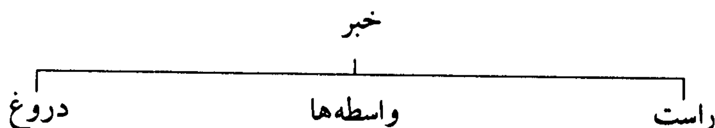
«لما هو اخص منه». **«هو»** به **«ما»** ی موصولهْ در **«لما»** باز می گردد. **«اخص منه»** ضمیر **«منه»** به **«کذب»** بر می گردد.

«فیکون هذا»: کلام کفار؛ **(افتری ام به جِنّة)**.

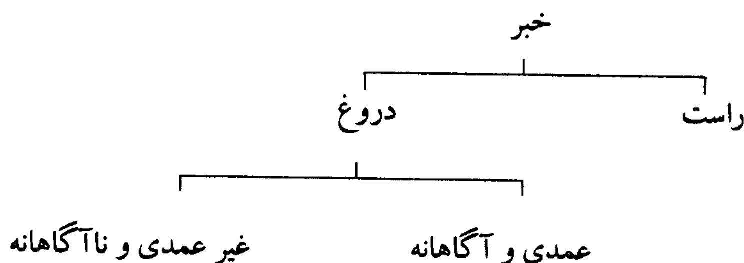
«بزعمهم فی نوعیه». به گمان کفار در دو نوع دروغ.

ضمیر **«نوعیه»** به **«کذب»** باز می گردد.

شرح:
جاحظ خبر را به سه نوع تقسیم کرد: راست، دروغ و واسطه‌های چهارگانه.



و لیکن ما می گوییم: خبر دو گونه است: راست و دروغ.
دروغ هم بر دو قسم است:
۱ ـ دروغ آگاهانه و عمدی.
۲ ـ دروغ ناآگاهانه و غیر عمدی؛ چون دروغی که دیوانه می گوید.



و مقصود از **«اَمْ به جنّة»** دروغ غیر عمدی و ناآگاهانه است.
و معنی آیه بدین شیوه می شود: آیا پیامبر دروغ عمدی می گوید یا دروغ غیر عمدی.[1]

---

۱ ـ راغب اصفهانی نوشته: اصل صدق و کذب در سخن است؛ چه ماضی باشد چه مستقبل، چه وعد و چه وعید.
و گاه در غیر سخن نیز به کار می رود مانند:
«فِي مَقْعَد صدق». قمر / ۵۵.
«اَنّ لهم قدم صدقٍ». یونس / ۲.
«ادخلنی مُدْخل صِدقٍ». اسراء / ۸۰.
«کذب» نیز بر غیر گفتار اطلاق شده مثل:
«لَیْسَ لِوَقعتها کاذبة». واقعه / ۲.
«ناصیةٍ کاذبةٍ». علق / ۱۶.
«و جاؤاعلی قمیصه بدمٍ کذب». یوسف / ۱۸.
نگاه کنید به مفردات راغب، ص ۲۷۷.

پرسش ها

۱ ـ ملاک صدق و کذب به عقیدهٔ جمهور چیست ؟

۲ ـ «نظام» چه خبری را راست، و چه خبری را دروغ می داند ؟

۳ ـ «نظام» به چه آیه‌ای استدلال کرده ؟ چگونه ؟

۴ ـ چه پاسخهایی به نظام داده اند ؟

۵ ـ استدلال جاحظ چگونه ردّ شده ؟

باب نخست معانی

- احوال اسناد خبری.
- فایدهٔ خبر.
- لازم فایدهٔ خبر.
- جمله‌های خبریه‌ای که قصد خبر دهی در آنها نیست.
- برخورد با عالم به گونهٔ جاهل.
- مخاطب های سه گانه.
- «خالی الذهن».
- «متردد».
- «منکر».
- مؤکدات حکم.
- فرق مقتضی حال با مقتضی ظاهر حال، و ارتباط منطقی آن‌دو.
- جاهایی که سخن بر خلاف مقتضی ظاهر حال ارائه می شود.
- ارائهٔ کلام به «سائل»، به شیوهٔ کلامی که برای «غیرسائل» می آوریم.
- برخورد با غیر منکر به گونهٔ برخورد با منکر.

احوال اسناد خبری [1]

«و هوضَمّ کلمةٍ او ما یجری مجْراها الی اُخْری، بحیث یفید الحکم بانّ مفهومَ اِحداهما ثابت لمفهوم الاخری او منفی عنه» . [2]

و **«اسناد»**، پیوستن کلمه یا جاری مجرای کلمه (جمله‌ای که به تأویل مفرد برود یا مرکبات اضافی و وصفی) است به کلمهٔ دیگر، یا جاری مجرای کلمهٔ دیگر به گونه‌ای که حکمی از آن برآید. یعنی مفهوم یکی بر دیگری ثابت یا نفی شود.[3]

شرح:

مسندالیه و مسند، گاهی هر دو کلمه است؛ مثل: **«اللّه قادرٌ»** .

و گاهی مسند، جاری مجرای کلمه است؛ مانند **«علی اسلم ابوه»** .

و مثل: **«محمد رسول الله»** (مرکب اضافی).

و مثل: **«حسن رجل کریم»** (مرکب وصفی).

مسندالیه نیز گاهی جاری مجرای کلمه است؛ مانند: **«رجل عالم عندی»** . (مسندالیه مرکب وصفی است).

و مانند: **«رسول الله صادق»** . (مسندالیه مرکب اضافی است).

و مانند: کلمهٔ **«لا اله الا الله حصنی»**.

«و لا حول و لا و قوة الا بالله کنز من کنوز الجنة» .

و گاهی مسندالیه و مسند هر دو جاری مجرای کلمه است؛ همانند: **«لااله‌الا الله ینجو قائلها من النار»**.

«الی اخری» را اگر به معنی **«الی کلمة اخری»** بگیریم ظاهرا این برمی آید که مسندالیه پیوسته کلمه است و جاری مجرای کلمه نیست. ولی این سخن نادرست است.

---

۱ ـ **«احوال الاسناد الخبری»** خبر است برای **«الباب الاول»** . و مراد از «احوال» ، تاکید و عدم تاکید، و حقیقی یا مجازی بودن اسناد است.

۲ ـ به تعبیر علماء معانی به موضوع نیز مفهوم اطلاق می شود. و اطلاق مفهوم بر ذات، و یا موضوع در اینجا از همین روست.

۳ ـ مراد از **«حکم»** معنی لغوی آنست نه معنی اصطلاحی آن که تفسیر به اسناد می شود چون اگر حکم را بمعنی اسناد گرفتیم «دور» پیش می آید.

مگر اینکه بگوییم: «**الی اخری**» هم کلمه و هم جاری مجرای کلمه را در بر می گیرد. بدین گونه که عبارت «**الی اخری او ما یجری مجراها**» بوده و «**ما یجری مجراها**» حذف شده.

«و انّما قدّم بحث الخبر لعظم شأنه وکثرة مباحثه».[1]

مصنّف به انگیزهٔ عظمت جایگاه خبر و گستردگی بحثهایش بحث خبر را بر انشاء مقدم داشت.

انگیزه های برتری خبر بر انشاء

۱ ـ اصل و بنیاد انشاء، خبراست. آنگاه یا با قصد و نیت تبدیل به انشاء می شود؛ مانند: «**بِعْتُ**» در عقد بیع و «**اَنْکَحْت**» در عقد نکاح. یا با اشتقاق؛ مانند: امر. یا به وسیلهٔ ادات؛ مثل استفهام، تمنّی، ترجّی و... یا با نقل دادن؛ مثل «**نعم**» و «**بئس**».

۲ ـ دانش های بشر بیشتر به شیوهٔ جمله های خبریّه است.

۳ ـ مفاهیم و معارف اعتقادی به گونهٔ خبر است.

۴ ـ تجلی بیشتر ویژگیهای بلاغی و ترکیبی، در جمله های خبری است. و همین، انگیزهٔ گستردگی مباحث آن است.

«ثم قدّم احوال الاسناد علی احوال المسندالیه و المسند مع تأخّر النسبة عن الطرفین؛ لانّ البحث فی علم المعانی انّما هو عن احوال اللفظ الموصوف بکونه مسندالیه او مسنداً. و هذا الوصف انّما یتحقق بعد تحقق الاسناد. و المتقدم علی النسبة انما هو ذات الطرفین و لا بحث لنا عنها».

ممکن است کسی بگوید: با اینکه ذات مسندالیه و مسند بر اسناد مقدّم است و از سویی اسناد از مقولات اضافیّه است و با مسندالیه و مسند شکل می گیرد پس مصنف چرا احوال اسناد را بر احوال مسندالیه و مسند مقدم داشته ؟

پاسخ این است که: در علم معانی، تنها از حیث وصف مسندالیه و مسند بودن سخن می‌گوییم. و چون بحث ما از حیث وصف است باید خود بحث احوال اسناد را بر آن دو مقدم بیاوریم.

بی تردید آنچه بر اسناد مقدم است ذات مسندالیه و مسند است نه وصف این دو. ما

---

۱ ـ مصنّف احوال اسناد خبری و چهار باب بعد از آن را بر باب انشاء مقدم داشته.

قبل از پیوند زناشوئی به مرد، شوهر، و به زن، همسر یا عروس نمی‌گوییم. وصف عروس و داماد، یا زن و شوهر بعد از پیوند زناشوئی پدید می آید. گر چه ذات عروس و داماد مقدّم است بر پیوند و بر وصف همسری.

کوتاه سخن اینکه: مسندالیه و مسند از حیث ذات بر اسناد مقدم است لیکن از حیث وصف نه.

«الطرفین» یعنی: مسندالیه و مسند.

«و هذا الوصف» یعنی: وصف مسندالیه یا مسند بودن.

ضمیر در **«لا بحث لنا عنها»** به **«ذات»** بر می گردد.

« (لا شك ان قصد المخبر) ای من یکون بصدد الاخبار و الاعلام، و الا فالجملة الخبریّة کثیرا مّا تورد لاغراض اخر غیر افادة الحکم او لازمه؛ مثل التحسرو التحزن فی قوله ـ تعالی ـ حکایةً عن امرأة عمران: رب انی وضعتها اُنثی و ما اشبه ذلك» .

بدون تردید، خبر دهنده‌ای که به صدد خبر دهی و به قصد آگاهاندن مخاطب است،[1] مقصودش یکی از دو چیز است:[2]

۱ ـ رساندن حکم خبر به مخاطب؛ مثلاً می گوید: **«زید مات»** و می خواهد خبر مرگ زید را به شنونده برساند. مانند همهٔ خبرهایی که رسانه‌های اعلام می‌کنند.

۲ ـ رساندن آگاهیش را از خبر به مخاطب؛ مثلا می گوید: **«زید مات»** تا مخاطب را بیاگاهاند که: من هم مردن زید را می دانم. در صورت اول غرض مخبر افادهٔ حکم است. و در صورت دوم افادهٔ لازمهٔ حکم، یعنی: آگاهیش را از خبر می فهماند.

« و الا فالجملة الخبریّه کثیراً مّا» . «والاّ» یعنی اگر قصد خبردهی نباشد چه بسا جملهٔ خبریّه به انگیزه های گونه گون آورده می شود؛ مثل ابراز غم و اندوه، نشان دادن شادی، به رخ کشیدن غرور، یا جلوه دادن تواضع و فروتنی و ... در این صورتها هدف خبر دهنده افادهٔ حکم به مخاطب نیست؛ یعنی: نمی خواهد خبر دهد تا او را بیاگاهاند. همین گونه غرضش افادهٔ لازمهٔ حکم نیز نیست؛ یعنی: نمی خواهد آگاهیش را به رخ مخاطب بکشد.

«مثل التحسّرو...»: مثل سخن اندوه بار همسر عمران.[3]

---

۱ ـ **«قصد»** به معنی **«مقصود»** است. آوردن واژهٔ **«قصد»** سخن خواب و ساهی و مجنون را خارج می کند.

۲ ـ هنگامی منحصر کردن قصد مخبر در دو هدف درست است که: هدف مخبر آگاهاندن و خبر دهی باشد؛ لیکن آوردن جمله خبریّه، هدفهای بسیار دارد.

۳ ـ **«عمران»** بکسر عین بر وزن عرفان و دهقان، نام پدر حضرت علی ـ علیه السلام ـ و نام پدر حضرت موسی و نام پدر حضرت مریم بوده است. در اینجا مقصود از **«همسر عمران»** مادر حضرت مریم است. و **«عمران»** بضم عین به معنی آبادی و آبادکردن است.

مادر حضرت مریم وزن عمران آرزو داشت که: فرزند پسری به دنیا آورد تا خادم «بیت المقدس» بشود و برای چنین آرزویی، نذر نیز کرده بود. **«ربّ انّی نذرت لك ما فی بطنی محرّرا»**.[۱] هنگامهٔ زاییدنش فرا رسید ناگاه دید فرزندش دختر است؛ از اوج اندوه گفت: **«ربّ انّی وضعتها اُنثی»**:[۲] خدایا دختر زاییدم!

این سخن نموداندوه وی بود. و برای خبردهی، یا به رخ کشیدن آگاهیش نبود؛ چون خداوند به همه چیز داناست.

«و ما اشبه ذلك». و آنچه به سخن مادر مریم شبیه است مانند سخن حضرت زکریّا - علیه السلام - : **« ربّ انّی وهن العظم منّی واشتعل الرّأس شیبا»**.[۳]

برای ابراز ضعف خویش به خداوند گفت: استخوانم سست شده و سفیدی، سرم را فراگرفته.[۴]

---

۱ - خداوندا من نذر کرده‌ام تا آنچه در شکم دارم در راه خدمت به بیت المقدس آزاد باشد. آل عمران / ۳۵.

۲ - آل عمران / ۳۶. دنبالهٔ آیه آمده: **«والله اعلم بما وضعتْ»**.

۳ - مریم / ۴.

۴ - به انگیزه های گونه گون جملهٔ خبریّه در غیر قلمرو خبر دهی آورده می شود - مثلا برای ابراز فروتنی و خشوع، برای اعتراف و اقرار:

فقیر و خسته به درگاهت آمدم رحمی — که جز ولای توام نیست هیچ دست آویز

حافظ.

هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست — ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه‌نیست

حافظ.

الهی عبدک العاصی اتاکا — مقرا بالذنوب و قد دعاکا

برخی این شعر را به امام سجاد - علیه السلام - نسبت داده‌اند.

یا برای موعظه، هشدار و تذکر:

هر که آمد عمارتی نو ساخت — رفت و منزل به دیگری پرداخت

سعدی.

هر دم از عمر می رود نفسی — چون نگه می کنی نمانده بسی

سعدی.

عاقبت منزل ما وادی خاموشان است

حالیا غلغله در گنبد افلاک انداز

حافظ.

اعتمادی نیست بر کار جهان — بلکه بر گردون گردان نیز هم

حافظ.

یا برای ابراز شادمانی:

عیشم مدام است از لعل دلخواه — کارم بکام است الحمدلله

حافظ.

یا برای ابراز غم:

دلبر برفت و دلشدگان را خبر نکرد — یاد حریف شهر و رفیق سفر نکرد

« (بخبره) متعلق بقصد».

«بخبره» در کلام مصنف متعلق به **« قصد المخبر»** است.

«(افادة المخاطب) خبر انّ (امّا الحکم) مفعول الافادة».

یعنی: یا حکم را به مخاطب برساند **(اوکونه عالما به)** یا عالم بودنش را به خبر.

«افاده» دو مفعولی است اضافه شده به مفعول اوّلش و **«امّا الحکم»** مفعول دوّم آن است.

«و المراد بالحکم هنا وقوع النسبة او لاوقوعها».

توضیح :

حکم گاهی به اذعان نسبت، یعنی: درک اینکه این نسبت مطابق با واقع است یا نیست گفته می شود.یعنی:اگر درک کردیم که نسبت کلامی مطابق با واقع است به این درک، **«ایقاع»**می گویند. و اگر درک کردیم که:نسبت کلامی مطابق با واقع نیست به این درک،**«انتزاع»** می گویند. در اینجا **«ایقاع»** و **«انتزاع»** مراد نیست.[1] بلکه مراد وقوع النسبة یالاوقوع آن است. یعنی: نسبتی که از کلام فهمیده می شود و خبرمی دهد از وقوع «محکوم به» بر «محکوم علیه» در خارج.

« وکونه مقصودا للمخبر بخبره لا یستلزم تحققه فی الواقع. و هذا مراد من قال: ان الخبر لا یدلّ علی ثبوت المعنی او انتفائه علی سبیل القطع. و الاّ فلا یخفی انّ مدلول قولنا «زید قائم» و مفهومه انّ القیام ثابت لزید، و عدم ثبوته له احتمال عقلی لا مدلول و لا مفهوم للفظ، فلیفهم».

این تعبیر، پاسخ یك سؤال مقدّر است و آن، این که: اگر مراد از «حکم»، **«وقوع یا لا وقوع»** است، پس خبر، محتمل صدق و کذب نیست؛ بلکه تنها محتمل صدق یا کذب است.

شارح پاسخ می دهد: مقصود بودن حکم برای خبر دهنده، مستلزم این نیست که آن حکم حتما در واقع تحقق یابد. و همین مراد کسی است که گفته: خبر دلالت حتمی و قطعی بر ثبوت معنی یا نفی آن ندارد؛ (چون اگر چنین دلالتی را داشته باشد

---

۱ ـ یعنی خبر دهنده نمی خواهد بگوید او درك کرده که: نسبت مطابق با واقع است یا نه؛ چون این جزء احوال کلام نیست. فرق بین «وقوع ولا وقوع» با «ایقاع و انتزاع» این است که: «وقوع و لاوقوع» صفت کلام است و«ایقاع و انتزاع» صفت متکلم.

دیگر خبر، محتمل صدق و کذب نیست). مراد او این است که: خبر، بر وقوع حتمی حکم دلالت نمی کند و گر نه خبر دلالت بر ثبوت یا نفی «محکوم به» بر «محکوم علیه» می کند.

لیکن این دلالت، دلیل تحقق واقعی نیست؛ زیرا ممکن است: خبر، دروغ باشد.

«وإلاّ» اگر مرادش تحقق حتمی در واقع نباشد و مقصودش دلالت خبر باشد و بگوید: خبر دلالت نمی کند درست نیست؛ چون **«لا یخفی»** وقتی که می گوییم: «زید قائم»، مدلول و مفهوم آن این است که: زید ایستاده. و عدم ثبوت قیام برای زید احتمال عقلی است و مدلول و مفهوم کلام نیست.

کوتاه سخن این که: برخی از دلالتها عقلی است و تخلف ناپذیر؛ مثل دلالت اثر بر مؤثّر. و برخی از دلالتها تخلف پذیر است؛ مثل دلالت وضعی. مثلاً پرچم سیاه را گروهی برای سوگواری وضع کرده اند ولی ممکن است پرچم سیاه پیدا شود بدون عزا و سوگواری.

دلالت الفاظ بر معانی نیز دلالت وضعی و تخلف پذیر است. هنگامی که می گوییم: «زید قائم» دلالت این سخن بر قیام زید مثل دلالت اثر بر موثّر نیست؛ بلکه این دلالت، وضعی و تخلف پذیر است.

ضمیر **«کونه»** و **«تحققه»** به **«حکم»** باز می گردد. و **«هذا»** اشاره است به عدم استلزام دلالت خبر و تحقق در واقع. **«فلیفهم»** اشاره به مهمّ بودن کلام است. و نکته ویژه ای ندارد.

« (و یسمی الاوّل) ای الحکم الّذی یقصد بالخبر افادته (فائدة الخبر و الثانی) ای کون المخبر عالما به (لازمها) ای لازم فائدة الخبر؛ لانّه کلما افاد الحکم افاد انّه عالم به. و لیس کلما افاد انّه عالم بالحکم افاد نفس الحکم؛ لجواز انْ یکون الحکم معلوماً قبل الاخبار، کما فی قولنا لمن حفظ التوراة، قد حفظت التوراة».

آنجا که قصد مخبر، خبر دهی و آگاهاندن مخاطب است، به حکمی که از خبرش بر می آید می گویند: **«فایدهٔ خبر»**. و آنجا که قصد مخبر، نشان آگاهی خویش از خبر است و به ابراز عالم بودن مخبر می گویند: **«لازم فایدهٔ خبر»**.

هر خبری که حکم را به مخاطب برساند آگاهی خبر دهنده را نیز می رساند. لیکن هر خبری که آگاهی خبر دهنده را بفهماند ممکن است فایدهٔ خبر را نرساند؛ زیرا خبر قبلاً برای مخاطب معلوم بوده و تحصیل حاصل محال است.

یا به تعبیر دیگر: لازم فایده، لازم اعم است؛ مثل حرارت، که لازم اعم است نسبت به آتش. هر جا آتش باشد حتماً حرارت نیز هست. لیکن ممکن است حرارت باشد ولی آتش نباشد. مثل حرارت پدید آمده از تب یا اصطکاک.[1]

اینجا نیز ممکن است لازم فایده باشد ولی خود فایده نباشد؛ مثلاً به کسی که تورات را حفظ کرده می گوییم: **«قدْ حفظْتَ التوراة».**

«و تسمية مثل هذا الحكم فائدة الخبر بناءً على انّه من شأنه ان يقصد بالخبر و يستفاد منه».

و نامگذاری این حکمهای معلوم را به «فایدهٔ خبر» از این روست که: شأن حکم این است که به وسیلهٔ خبر، قصد شود و از خبر استفاده شود.

توضیح:

این عبارت، پاسخ یك سؤال مقدّر است و آن این که: حکمی که مثلاً از **«حفظت التوراة»** بر می آید، فایدهٔ خبر نیست؛ زیرا مخاطب آن را می دانسته. پس چرا به ابراز عالم بودن مخبر می گویید: لازم فایدهٔ خبر؟

یا به سخن دیگر: حکم حفظ بودن تورات، که برای مخاطب معلوم بوده و از خبر استفاده نشده، پس چرا آن را فایدهٔ خبر می نامید و ابراز عالم بودن مخبر را لازم فایدهٔ خبر؟ این حکم معلوم که فایدهٔ خبر نیست که ابراز عالم بودن مخبر لازم فایدهٔ خبر باشد؟

---

۱ ـ فایده، ملزوم است و ملزوم از لازمش جدا نمی شود؛ لیکن لازم فائده، چون لازم اعم است جدا می شود.

پاسخ:

اگر چه این حکم از خبر استفاده نشده و فایدهٔ خبر نیست، لیکن چون شأن حکم این است که از خبر گرفته شود و به وسیلهٔ خبر قصد شود و فایدهٔ خبر باشد، به این حکم معلوم نیز می گوییم: **«فایده خبر»**. و به ابراز عالم بودن مخبر می گوییم: **«لازم فایدهٔ خبر»**.

«و المراد بکونه عالما بالحکم حصول صورة الحکم فی ذهنه».

مقصود از عالم بودن مخبر به حکم، پدید آمدن نقش حکم است در ذهنش.

ضمیر **«بکونه»** و **«ذهنه»** به **«مخبر»** بر می گردد.

این تعبیر نیز پاسخ یك سؤال مقدّر است و آن اینکه: شما گفتید: هر خبر دهنده‌ای بی‌شك عالم به خبر هست. ولی ممکن است خبر دهنده به خبر، شك، ظن و وهم داشته باشد. یا مثل هنگامی که دروغ می‌گوید علم به خلاف آن داشته باشد.

شارح پاسخ می دهد. مقصود از **«علم»** در اینجا تصدیق و اذعان نیست؛ بلکه حصول صورت حکم است در ذهن خبر دهنده.

«و ههناابحاث شریفة سمحنا بها فی الشرح».

و در این زمینه، بحثهای ارج داری را در شرح آورده ایم.[1]

«و(قد ینزّل) المخاطب (العالم بهما) ای بفائدة الخبر و لازمها (منزلة الجاهل) [2] **فیلقی الیه الخبر و ان کان عالماً بالفائدتین».**

گاه‌گاه شنونده و مخاطبی راکه هم آگاه از خبر است و هم آگاه از آگاهی ما نسبت به خبر، به منزله جاهل می گیریم و به او خبر می دهیم همانگونه که به جاهل خبر می دهیم.

(لعدم جریه علی موجب العلم).

---

۱ ـ مطول های چاپ قدیم، ص ۳۷. و مطول های چاپ جدید ص ۴۵.

۲ ـ جایگاه این بحث در قلمرو **«کثیرا ما یخرج الکلام علی خلافه»** است (صفحه ۴۰ مختصرهای حاشیه‌دار. و صفحه ۲۱ مختصرهای چاپ قدیم. و صفحه ۴۶ مختصرهای جدید)؛ لیکن اینجا آورد چون ممکن است کسی بپرسد: اگر فایدهٔ خبر، افادهٔ حکم یا لازم حکم است پس چرا گاه گاه به عالم به حکم و لازم آن نیز خبر می‌دهیم؟

پاسخ این است که: این عالم به منزلهٔ جاهل فرض می شود. و نتیجهٔ این خبر نکوهش و سرزنش عالم بی عمل است.

(موجب بفتح «جیم» به معنی مقتضاست) چون بر اساس دانش خویش حرکت نکرده و چنین کسی با جاهل همسان است؛ - زیرا ثمرهٔ علم، عمل است -.

«کما یقال للعالم التارک للصلاة، الصلاة واجبة»: مثلاً به کسی که آگاه از وجوب نماز است لیکن نماز نمی خواند می‌گوییم: **«الصلوة واجبة»**.

«و تنزیل العالم بالشیٔ منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابیّة کثیر فی الکلام».[1]

و آگاه به چیزی را به منزلهٔ نا آگاه به آن گرفتن به انگیزهٔ اعتبارات خطا بی (یعنی اعتباراتی که ظنّ قوی به همراه دارد) در قرآن مجید فراوان است.

ضمیر **«به»** به **«شیٔ»** بر می گردد.

«منه قوله - تعالی - «و لقد علموا لمن اشتراه ما له فی الاخرة من خلاق و لبئس ما شروا به انفسهم لو کانوا یعلمون».[2]

به خدا سوگند یهود می دانستند کسی که کتاب سحر و شعبده را بر کتاب تورات بر می گزیند در روز واپسین بی بهره خواهد ماند؛ به چه بهای بدی خویش را فروختند اگر می دانستند.[3]

---

۱ - **«امور خطابی»**، اموری است که: ظنّ قوی پدید می آورد و اصطلاحا به آن، **«امور اقناعی»** می گویند.

آقای شهابی در معنی اقناع آورده: هر گاه قولی نسبت به شیٔ ای تصدیق، ایجاد کند لیکن نه تصدیق جازم بلکه تصدیق غالب، به این معنی که: نفس آدمی بر اثر شنیدن آن قول، طرف تصدیق را بر طرف تکذیب ترجیح دهد، و به اصطلاح **«ظنّ غالب»** برای وی حاصل گردد آن قول **«مقنع»** و اثر آن بنام **«اقناع»** خوانده می شود. صفحه ۳۴۵ رهبر خرد، چاپ پنجم، نوشتهٔ محمود شهابی.

این امور در مقابل برهانی است. برهان،اعتقاد جازم، حتمی و یقینی و مطابق با واقع پدید می آورد. و مبادی آن نیز همه از یقینیّات است؛ لیکن در امور خطابیّه، به مشهورات، مقبولات و مظنونات تکیه می شود.

۲ - بقره / ۱۰۲.

۳ - لام **«لقد»** توطئه قسم است. فاعل «علموا» ضمیر، و مقصود از آن یهود است. لام **«لمن»** لام ابتدائیه است. این لام هر گاه بر سر مفعول علم در آید مثل استفهام «علم» را از عمل لفظی باز می دارد. **«من»** موصوله و مبتداست. و جمله **«ماله فی الاخرة من خلاق»** مبتدا وخبر، و خبر «من» موصوله است. **«اشتراه»**: صله «من» و محلاً منصوب است بنابر اینکه جانشین دو مفعول **«علموا»** باشد. «من» جاره بر سر «خلاق» برای تاکید نفی است. **«و لبئس»** یا عطف بر جمله قسم و جواب قسم است و قسم دیگری نیز در تقدیر است آنگاه لام **«لبئس»** لام توطئه قسم می شود. و یا تنها عطف بر جواب قسم شده بدون تقدیر قسم. آنگاه لام برای توطئه قسم اولی است همانند لام **«لقد»**.

نکته شگفت اینکه: **«و لقد علموا لمن اشتراه»** قسمتی از آیه ۱۰۲ سوره مبارکه بقره است که حضرت علامه طباطبائی درباره آن فرموده: این آیه یك میلیون و دویست و شصت هزار احتمال در معنای آن هست.المیزان،ج ۱، ص ۲۳۴.

شاهد آیه مبارکه:

در آغاز آیه خداوند با سوگند خاطر نشان کرده که: یهود می دانستند اگر کسی کتاب سحر را برگزیند در آخرت بی بهره و مذموم است. لیکن در پایان آیه با **«لوکانوا یعلمون»** خداوند ـ متعال ـ علم آنان را نفی کرد.

در اینجا توضیح این نکته ضروری است که: این آیۀ شریفه نظیر برای بحث است، و مثال نیست؛ چون بحث ما در جایی بود که عالمی به منزلۀ جاهل فرض شود و آنگاه مورد خطاب قرار گیرد. لیکن در اینجا یهود که به منزلۀ جاهلان گرفته شده اند مورد خطاب نیستند؛ بلکه آیه، خطاب به پیامبر اکرم است.

نکته دیگر اینکه: در مثال **«الصلوة واجبة»**، عالم به فایدۀ خبر و لازم فایدۀ آن، به منزلۀ جاهل گرفته می شد؛ لیکن در این مثال عالم به طور مطلق به منزله جاهل گرفته شده است.

«بل تنزیل وجود الشی منزلة عدمه کثیر؛ منه قوله ـ تعالی ـ و ما رمیت اذ رمیت».

بلکه وجود چیزی را نادیده گرفتن نیز فراوان است؛ مانند: سخن خداوند ـ متعال ـ: **«و ما رمیت اذ رمیت».**[1] یعنی: تو نیفکندی هنگامی که افکندی.

آیۀ شریفه در بارۀ یك رخداد در جنگ بدر است. دو گروه مؤمن و مشرک رویاروی یکدیگر قرار گرفتند آنگاه پیامبر اکرم چنگی از ریگ به سوی کفر پیشگان پاشیدند چشم مشرکین به گونه ای شگفت آمیز آسیب دید. همه دست بر چشم داشتند که ارتش اسلام بر آنان یورش برد و به پیروزی رسید. پیك وحی، جبرئیل امین فرود آمد و آیه آورد:[2] **«فلم تقتلوهم و لکن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت».**[3]

در این آیه شریفه، خداوند ـ متعال ـ افکندن و پراکندن پیامبر اکرم را به منزلۀ عدم گرفته و می خواهد بفرماید: آن پدیده های شگفت که از پاشیدن ریگها پدید آمد کار تو نبود.

---

۱ ـ انفال / ۱۷.

۲ ـ قوله ـ تعالی ـ : **«فلم تقتلوهم ولکن الله قتلهم وما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» الی آخر الایه، التدبر فی السیاق لا یدع شکا فی ان الایة تشیر الی وقعة بدر و ماصنعه رسول الله ـ صلی الله علیه و آله ـ من رمیهم بکف من الحصا، و المؤمنون بوضع السیف فیهم وقتلهم القتل الذریع. و ذیل الآیة، اعنی قوله: و لیبلی المؤمنین منه بلاءً حسنا یدلّ علی انّ الکلام جار مجری الامتنان منه ـ تعالی ـ، و قد اثبت ـ تعالی ـ عین ما نفاه فی جملة واحدة؛ اعنی قوله: «و ما رمیت اذ رمیت».** المیزان، ج ۹، ص ۳۸.

۳ ـ انفال / ۱۷.

« (فینبغی) ای اذا کان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب ینبغی(ان یقتصر من الترکیب علی قدر الجاجة) حذراً عن اللغو».[1]

شایسته است هنگامی که خبردهنده به قصد افادهٔ حکم سخن می گوید از واژه ها به اندازهٔ نیاز بسنده کند و فراتر از نیاز یا کمتر از نیاز سخن نگوید تا بدینگونه از لغو بگریزد.[2]

« (فان کان) المخاطب(خالی الذهن من الحکم والتردد فیه) ».

اگر ذهن مخاطب از حکم و تردید درآن تهی باشد.

«ای لا یکون عالماً بوقوع النسبة او لا وقوعها و لا متردداً فی انَّ النسبة هل هی واقعة ام لا».

به گونه ای که عالم به وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت نباشد در وقوع نسبت یا عدم وقوعش نیز تردید نداشته باشد. عالم بودن به وقوع نسبت، یعنی تصدیق کردن آن.

بنابراین، عالم به وقوع نسبت، یا لاوقوع آن بودن، یعنی داشتن تصدیق و تردید در وقوع نسبت یعنی داشتن تصوّر.

ذهن مخاطب از حکم خالی باشد یعنی از تصدیق و اذعان خالی باشد. پس حکم در**«خالی الذهن من الحکم»** به معنی تصدیق و اذعان است.

« و التردد فیه» یعنی: از تردد در حکم به معنی وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت خالی باشد. بنابراین،حکم اوّل به معنی تصدیق است. وضمیر**«و التردد فیه»** به همان **«حکم»**، ـ لیکن به معنی وقوع نسبت یا لا وقوع ـ برمی گردد؛ چون حکم، به معنی تصدیق، تردید نمی پذیرد.

اگر در مرجع ضمیر یك معنی لحاظ شود واز ضمیری که بدان مرجع باز می گردد معنی دیگری لحاظ شود به چنین تعبیری **«استخدام»** می‌گویند. مثلاً در فارسی می‌گوییم:

«مهر آمد به مدرسه رفتیم و در سایه‌اش کینه ها را زدودیم».

و یا «شیر را خوردیم و از هیبتش ترسیدیم».

---

۱ ـ فاء **«فینبغی»** فاء تفریع است.

۲ ـ **«حذرا عن اللغو»** قاعدتاً به آنچه زیادتر از مراد است لغو می‌گویند. پس جایی که ترکیب واژگان کمتر از مراد باشد **«حذرا عن اللغو»** آنرا فرا نمی‌گیرد مگر اینکه بگوییم: آنجا نیز در حکم لغو است. یا بگوییم **«حذرا عن اللغو والقصور»** بوده. یا بگوییم: هر چه از مقصود کمتر باشد لغو است.

در مثال اوّل **«مهر»** در آغاز به معنی ماه مهر است. و ضمیر**«اش»** به **«مهر»** به معنی محبت باز می گردد. و در مثال دوّم **«شیر»** در آغاز به معنی مایع ویژه است. و مراد از ضمیر آن،شیر درنده.

درمتن مصنّف نیز،**«حکم»** به معنی تصدیق است. و ضمیر**«فیه»** به **«حکم»** به معنی وقوع نسبت یا لاوقوع آن«است»و این صفت **«استخدام»** است.

«و بهذا تبیّن فساد ما قیل انّ الخلوّعن الحکم یستلزم الخلوّ عن التردد فیه، فلا حاجة الی ذکره. بل التحقیق انّ الحکم و التردد فیه متنافیان».[1]

مراد از **«بهذا»** تعبیری است که شارح آورد و با «ای لا یکون عالما» آغاز شد و نتیجهٔ آن این بود که: «خالی بودن ذهن از حکم»، یعنی: خالی بودن از تصدیق. و «خالی بودن ذهن از تردد» یعنی: خالی بودن از تصورّ.

با این بیان روشن می شود تباهی سخن علاء الدّین بن حسام الدین(استاد ملا سعد) که گفته:**« انّ الخلو...»** خالی بودن ذهن از حکم، مستلزم خالی بودن از تردید نیز هست. پس نیازی به ذکر**«تردّد»** نبود و مصنّف نبایستی بگوید: **«و التردد فیه»** و اگر از تردید نیز خالی باشد.

پاسخ ایشان این است: «حکم» و «تردید در حکم»، با هم منافات دارد؛ بدین گونه که: مراد از « حکم»، تصدیق است. و مراد از «تردد»، تصور. و ممکن است ذهنی از تصدیق، تهی باشد لیکن از تصوّر تهی نباشد. اگر دو چیز متنافی شد خالی بودن ذهن از یکی مستلزم خالی بودن از دیگری نیست.

« فان کان خالي الذهن من الحکم والتردد فیه استغنی عن مؤکدات الحکم».[2]

اگر ذهن مخاطـب از حکم، و تردید در حکم تهی بود آنگاه ما از مؤکدات حکم بی‌نیاز می‌شویم. [3]

برخی چیزها برای تأکید مسندالیه و مسند است؛ مانند تأکید لفظی و معنوی. لیکن

---

۱ ـ علاءالدّین اینگونه می‌اندیشیده که: مراد از «حکم»، وقوع یا لاوقوع نسبت است. و هنگامی که ذهن از وقوع نسبت یا لاوقوع آن خالی بود از تصور آن نیز خالی است.

۲ ـ واژه **«استغنی»** اگر مجهول خوانده شود هم مطابق نقل است و هم با تعبیر**«حسن تـقویته»** هماهنگ است. در این هنگام نایب فاعلش ضمیری است که به مصدر **«استغنی»** باز می گردد. و**«استغنی»** به معنی یکی از افعال عموم می شود.

۳ ـ تأکید لفظی و معنوی برای خالی الذهن آورده می‌شود.

مقصود ما چیزهایی است که حکم را تأکید می کند. مانند «حروف تنبیه»، «حروف زائده»، «ضمیر فصل»، «تقدیم فاعل معنوی»، «سین» اگر بر فعلی داخل شود که خوشایند است یا خوشایند نیست.[1]

«قدتحقیقیّة»، «کانّ»، «لکنّ»، «لیت»، «لعلّ»، «انّما»، «تکرارنفی»، «امّا شرطیه»، «اسمیّه بودن جمله» و «تکرارآن». اینکه تعبیر به **«اسمیة الجمله»** می شود از این روست که: جملهٔ اسمیّه ابتدا مفید تأکید نیست؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم: «سلام علیکم» این تأکید را نمی رساند. لیکن اگر جملهٔ اسمیّه معدولهٔ از فعلیّه باشد و یا با ادات دیگر تأکید همراه باشد مفید تأکید است و ازآن تعبیر به **«اسمیّة الجملة»** می شود.

و از جملهٔ دیگر مؤکدات حکم است «لام ابتدا»، «نون تاکید ثقیله و خفیفه»، «قسم»، «انّ مکسوره»، تثنیه آوردن فعل مفرد در جائی که باید مفرد آورده شود مانند: **«ألقیافی جهنم کلّ کفار عنید»**.[2]

در این آیهٔ مبارکه **«ألقیا»** تثنیه است و خطاب به مفرد.

« (و ان کان) المخاطب (مترددافیه) ای فی الحکم(طالبا له حسن تقویته)ای الحکم (بمؤکد) لیزیل ذلك المؤکّد تردده و تمکن فیه الحکم».[3]

و اگر مخاطب به حکم تردید داشته باشد.(حکم به معنی وقوع یا لاوقوع) وخواهان آن باشد که بفهمد حکم را(حکم به معنی تصدیق). آنگاه تأکید آوردن نیکوست تاآن تأکید، تردید را بزداید و حکم در ذهنش جایگزین شود.

شارح، طالب حکم را تفسیر کرده به: **«بان حضر فی ذهنه طرفا الحکم، و تحیر فی انّ الحکم بینهما وقوع النسبة او لا وقوعها»** یعنی: دو طرف حکم(مسند و مسندالیه) در ذهن او حاضر است ولی نمی داند حکم بین این دو، وقوع نسبت است یا عدم وقوع.

---

۱ ـ فعل خوشایند یعنی افعالی که ما وقوع آنها را دوست داریم؛ مثل : «ساتزوج». فعل ناخوشایند فعلی است که وقوعش ناگوار است؛ مانند: **«ساموت»**.
برخی نیز فعل خوشایند را افعالی گرفته اند که رغبت و محبت را می رساند؛ همانند: **«ساُحب»**. و فعل ناخوشایند را افعالی گرفته اند که نارضایتی و کراهت را می فهماند؛ مثل: **«ساُکره»**.

۲ ـ ق / ۰۲۴

۳ ـ در این تعبیر نیز **«استخدام»** بکار آمده؛ بدین گونه که:از ضمیر **«فیه»** در **«مترددا فیه»**، **«حکم»** به معنی وقوع نسبت یا لاوقوع آن اراده شده. لیکن از ضمیر **«له»** در **«طالباله»**، **«حکم»** به معنی تصدیق.
و این نیز یکی از انواع استخدام است که چند ضمیر به کلمه باز گرددو از هر ضمیر، ما معنی ویژه ای را اراده کنیم مثل: شیر آمد چند جامش را نوشیدیم و از هیبتش ترسیدیم. که از ضمیر «جامش» یك معنی و از ضمیر «هیبتش» معنی دیگری اراده شده.

«لكن المذكور في دلائل الاعجاز انّه انما يحسن التأكيد اذاكان للمخاطب ظنّ في خلاف حكمك».

لیکن آنچه در دلائل الاعجاز شیخ عبدالقاهر جرجانی [1] آمده اینگونه است: هنگامی تأکید نیکوست که: مخاطب گمان قویّ (ظن) به خلاف حکمی که شما ارائه می‌کنید داشته باشد.[2]

«(و ان كان) اي المخاطب (منكرا) للحكم (وجب توكيده) اي توكيد الحكم (بحسب الانكار) اي بقدره قوةً وضعفاً. يعني: يجب زيادة التأكيد بحسب از دياد الانكار ازالةً له».[3]

و اگر مخاطب ما حکم را نپذیرد و انکار کند به فراخور انکارش باید تأکید

---

۱ ـ شیخ عبدالقاهر جرجانی از پیشگامان و سرمداران ادب عربی است. گرچه کاوشهای محققانه می رساند که: وی بنیانگذار علم بلاغت نیست، لیکن کتاب«دلائل الاعجاز» وی در علم معانی و«اسرار البلاغه» اش در علم بیان، نقش بنیادین او را در تکوین وگسترش علم بلاغت نشان می دهد. اندیشه های وی هنوز از پایدارترین اندیشه های بلاغی است. این دو کتاب شهرت جهانگیر داشته و دارد و پیوسته کانونی برای بهره گیری یا وام برداری دانشمندان و پژوهشگران بوده. در گسترهٔ مطوّل و مختصره‌جاهای بسیاری ملاّ سعد از شیخ عبدالقاهر وام گرفته و اقتباس کرده.

وی در علم نحو نیز از توانمندترین دانشمندان است. از دائی اش ابوعلی فارسی نحو را فراگرفته و گاه گاه به نام وی اشارت نیز دارد. در صفحه ۲۵۲ دلائل الاعجاز می گوید: **«قال الشيخ ابوعلي في الشيرازيّات»**. استاد دیگرش در نحو احمد بن عبدالله مهابادی بوده.

شیخ عبدالقاهر درنحو نگاشته هایی دارد که: از آن جمله است: **«العوامل المأة»** که در آن صد عامل نحوی را در نهایت ایجاز نقل کرده.این نوشته درحاشیه کتاب جامع المقدمات از صفحه ۱۳۶ چاپ شده.

شیخ درآغاز آن بعد از ستایش وسپاس می گوید: **«امّا بعد فانّ العوامل في النحو مأة عامل»**.

و در صفحه ۱۳۹ جامع المقدمات همان صدعامل به شعر فارسی آورده شده از شعرهای آغازین آن است:

عامل اندر نحو صد باشد چنین فرموده است

شیخ عبدالقاهر جرجانی آن مرد خدا

این صد عامل یکبار با شرح «ملاّ محسن» و بار دیگر با شرح معروف به «شرح العوامل» در جامع المقدّمات آورده شده است.

شیخ عبدالقاهر، مکنّی به ابوبکر است. می گویند: ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمّد جرجانی. زیست او در قرن پنجم، و کیش پدران وی شافعی اشعری بوده. و خودش شاگرد صاحب بن عُباد، دانشمند اندیشمند شیعی بوده.می‌توان گفت: از این رو به تشیع نزدیك گردیده.

سال تولدش برای ما مشخص نیست، لیکن می دانیم که: در سال ۴۷۱ یا اندکی بیشتر فانوس عمرش در جرجان فرو خفت.

برای کاوش بیشتر بنگرید به: «طبقات الشافعیّه»، ج ۳،ص ۲۴۲.«ریحانه الادب»،ج ۱،ص ۲۵۹.«روضات الجنات»، ج ۵،ص ۸۹ـ ۹۱.و به «شذرات الذهب»،ج ۳، ص ۳۴۰.

۲ ـ و اما سخن شیخ عبدالقاهر در دلائل الاعجاز: **«و انّما تحتاج اليها اذاكان له ظن في الخلاف و عقد قلب على نفي ما تثبت، او اثبات ما تنفي. و لذ لك تراها تزداد حسنا اذاكان الخبر بأمر يبعد مثله في الظنّ. و بشئ قد جرت عادة الناس بخلافه »**.کتاب دلائل الاعجار،(چاپ بیروت از انتشارات دارالمعرفة)ص ۲۵۰.

۳ ـ ضمیر«بقدره» و «له» به «انکار» برمی گردد.

آورد. اگر انکارش اوج داشت باید به تأکید نیز اوج داد. و اگر انکارش کم بود باید همان گونه تأکید آورد تا انکارش زدوده شود. مانند داستان فرستادگان حضرت عیسی - علیه السلام -. «بولش» و«یحیی» یا بنا بر برخی از اقوال «شمعون» و«یحیی» فرستادگان حضرت عیسی - علی نبینا و آله و علیه السلام - برای گسترانیدن پیام توحید وارد «انطاکیه» شدندو در مقابل انکار و ناباوری مردم گفتند: **«انّا الیکم مرسلون»**.[1]

این دو به زندان افتادند. برای رهایی و تقویت این دو، نفر سومی به آنجافرستاده شد: **«اذارسلنا الیهم اثنین فکذّبوهما فعزّزنا بثالث»**.[2]

این گروه سه نفره در مقابل انکار شدید و اوج یافته مردمی قرار گرفتند که می گفتند: **« ما انتم الاّ بشر مثلنا و ما انزل الرّحمن من شئ ان انتم الاّ تکذبون»**.[3]

این سخن کفار سرشار از تأکید بود. آنان بر این اندیشه بودند که بشر بودن، منافات با پیامبری دارد. از این رو بر بشر بودن آنان به شیوهٔ حصر، تأکید می کردند. و می‌خواستند استلزاماً پیامبری را نفی کنند. آنان گفتند: خداوند هیچ چیز فرو نفرستاده. **«من شی»** نکرهٔ در سیاق نفی است؛ این نفی عمومی نیز مستلزم نفی رسالت آنان بود. آنان به شیوهٔ حصر دروغ گو خوانده شدند. در این تعبیر، دو حصرو یك نکره در سیاق نفی آوردندکه بر تأکیدها افزوده شود.

آنگاه فرستادگان حضرت عیسی - علیه السلام - در مقابل این انکار و ناباوری شدید مردم **«انطاکیه»** گفتند:[4] **«ربّنا یعلم انّا الیکم لمرسلون»**[5] خداوند گواه است که موکدا ما بسوی شما فرستاده شده ایم.

اینان نیز سخنشان را با چندین تأکید آراستند:

---

۱ - یس / ۱۴.

۲ - یس / ۱۴.

۳ - یس / ۱۵.

۴ - دهخدا آورده: **«انطاکیه»** شهری در ترکیه در کنار رود اورونتس (نهر العاصی)، واقع در ۲۲ کیلومتری ساحل مدیترانه، دارای ۳۰۳۸۵ تن جمعیت است. انطاکیه از شهرهای مشهور قدیمی است، آن را «سلوکوس اول» در حدود ۳۰۰ ق. م. بنا کرد و بنام پدرش «آنتیو خوس»، نام نهاد. به زودی از مراکز معتبر تجاری گردید و شکوه و جلالش شهرت یافت. در ۶۴ ق. م. «پومپیوس» آن را گرفت. و انطاکیه بزرگترین و مهمترین شهرهای آسیایی دولت روم و کرسی ایالت آسیایی امپراتوری روم گردید. در سالهای ۲۵۸ و ۲۶۰ میلادی شاپور اول ساسانی آن را اشغال و تاراج کرد. سپس افزوده: انطاکیه در تاریخ مسیحیّت به سبب شوراهای دینی که در آنجا تشکیل شده اهمیت دارد. لغتنامهٔ دهخدا، حرف الف.

۵ - یس / ۱۶.

۱ ـ **«ربّنا یعلم»**. این تعبیر و **«شهد اللّه»** و **«علم اللّه»** جاری مجرای قسم است؛ گرچه قسم اصطلاحی و فقهی نیست (تاللّه، باللّه، و اللّه نیست) لیکن حکم قسم را دارد. و **«اِنّ»** بعد از آن کسره داده می شود، می‌گوییم: **«ربّنا یعلم انّك کاذب»**. و همانند قسم جواب داده می شود.

۲ ـ اِنّ.

۳ ـ جملهٔ اسمیّه.

۴ ـ لام.

ما می دانیم که: فرستادگان حضرت عیسی ـ علیه السلام ـ در مرحلهٔ نخست دو نفر بودند و خداوند نیز فرموده: **«اذْاَرْسَلنا الیهم اثنین فکذّبو هما»**.[1] لیکن مصنف گفته: **«اذ کذّبوافی المرة الاولی»** و به جای ضمیر تثنیه ضمیر جمع آورده.

ملا سعد (شارح) می گوید: **«اذ کذبوا مبنیّ علی اَنّ تکذیب الاثنین تکذیب الثلثة و الا فالکمذَّب** (بفتح ذال، یعنی: تکذیب شده) **اوّ لا اثنان»**.

تکذیب آن دو در حقیقت تکذیب همه بود و گر نه در نخستین بار دو تا تکذیب شدند. علت اینکه تکذیب آن دو تکذیب هر سه شمرده می شد این است که: دعوت و پیام آنان مشترک بود.[2]

(و یسمّی الضرب الاوّل ابتدائیاً و الثانی طلبیاً و الثالث انکاریّاً).

به شیوهٔ نخست که برای خالی الذهن از تردید و انکار، آورده می شد شیوه **«ابتدائی»** یا کلام ابتدائی می گویند؛ چون بدون زمینه انکار یا تردید سخن ارائه شده.

و به شیوه دوّم که سخن در مقابل تردید مخاطب آورده می شود شیوهٔ یا کلام **«طلبی»** گفته می شود؛ چون سخن در مقابل خواست گفتاری و یا خواهش حالی مخاطب آمده.

و شیوه سوّم را که سخن در برابر انکار مخاطب آورده می شود را **«انکاری»** می‌نامند؛ زیرا در برابر انکار مخاطب شکل یافته.

«و یسمّی (اخراج الکلام علیها) ای علی الوجوه المذکورة و هی الخلوّعن التأکید فی

---

۱ ـ یس / ۱۴.

۲ ـ نفر سوّم را برخی **«یونس»** و برخی **«حبیب نجار»** و برخی **«شمعون»**، دانسته اند. تمام داستان از آیه ۱۳ سوره یس شروع می شود و بیش از ده آیه در همین قلمرو است. تفسیر این آیات را در مجلّد ۱۷ المیزان، از صفحهٔ ۷۱ بنگرید.

الاوّل و التقوية بمؤكد استحساناً في الثاني ووجوب التأكيد بحسب الانكار في الثالث(اخراجا على مقتضى الظاهر) و هو اخص مطلقاً من مقتضى الحال؛ لانّ معناه مقتضى ظاهر الحال. فكلّ مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس».[1]

ایراد سخن با شیوه های گذشته یعنی بدون تأکید آوردن در برابر«**خالی الذهن**» و با تأکید استحسانی(غیر وجوبی) آراستن آن، در مقابل «**متردد**» و با تأکید وجوبی آوردنش در برابر «منکر» **همه اینها ایراد و ارائه سخن بر اساس «مقتضی الظاهر»** نامیده می شود.

توضیح:

بلیغ، سخنش را بر اساس «**مقتضی حال**» می آورد آنگاه گاهی به «**ظاهر حال**» می‌نگرد؛ مثلاً می بیند مخاطب ظاهراً خالی الذهن است سخنش را بدون تأکید می آورد. یا می بیند ظاهراً متردّد است آنگاه سخنش را با تأکید می آراید. وگاهی نیز بلیغ، به ظاهر حال نمی نگرد و آن سوی غیر ظاهری حال را مورد توجّه قرار می دهد.[2] مثلا برای کسی که ظاهراً سائل و متردّد نیست کلام را با تأکید می آورد. یا کسی را که ظاهراً منکر نیست و سخنی از انکارش ابراز نداشته را به گونهٔ منکر می نگرد و سخنش را با تأکید وجوبی می‌آورد. البتّه همهٔ این نگرشهای غیر ظاهری به انگیزهٔ نکته‌ای است.

اینک سخن در این است که:نسبت منطقی بین «**مقتضی ظاهر**» و «**مقتضی حال**» عموم و خصوص مطلق است. هر جا سخن بر اساس «**مقتضی ظاهر**» باشد بر اساس «**مقتضی حال**» نیز هست؛ چون معنی «**مقتضی ظاهر**»، «**مقتضی ظاهر حال**» است. لیکن ممکن است سخنی بر اساس «**مقتضی حال**» باشد ولی بر اساس «**مقتضی ظاهر**»نباشد.[3] مثل جاهایی که کلام بر خلاف مقتضی ظاهر ایراد می شود. بی تردید آن

---

۱ ـ «**اخراج**» به معنی ارائه، بیان وایراد است.

۲ ـ در پاورقی صفحه ۴۶ مختصرهای چاپ جدید آمده: ظاهر حال، ثبوت در واقع دارد؛ مثل انکار منکر که درواقع ثبوت دارد. لیکن حال، گاهی ثبوت در واقع دارد و گاهی ندارد؛مانند هنگامی که غیر سائل را به منزله سائل می گیریم، در آن هنگام سؤال در واقع تحقق ندارد تنها متکلم آن را اعتبار کرده.

۳ ـ «**من غير عكس**» مراد از این «**عکس**»، عکس لغوی است؛ یعنی:جملهٔ «**كلّ مقتضى الظاهر مقتضى الحال**» عکس لغویش که موجبهٔ کلیّه است درست نیست؛ یعنی نمی توانیم بگوئیم: «**كل مقتضى الحال مقتضى الظاهر**». و گرنه عکس منطقی اش که موجبهٔ جزئیه باشد درست است، می توانیم بگوییم: «**بعض مقتضى الحال مقتضى الظاهر**».

جاها مطابق مقتضی حال هست لیکن مطابق ظاهر حال نیست.[۱]

کوتاه سخن اینکه: رعایت «**مقتضی حال**»، دو گونه است: رعایت «**ظاهر حال**» و رعایت «**حال غیر ظاهری**».

یا به تعبیر دیگر، «**حال**»، دو گونه است: «**حال ظاهر**» و «**حال غیر ظاهر**».

۱ ـ «**حال**» هنگامی که با واژهٔ «**ظاهر**» مقیّد شود، مطلقی است که مقید شده. و پیوسته مطلق، اعم از مقید، و مقید اخص از مطلق است.

« (وکثیراً مّا یخرج)الکلام(علی خلافه) ای علی خلاف مقتضی الظاهر(فیجعل غیر السائل کالسائل اذا قدّم الیه) ای الی غیر السائل(ما یلوّح)ای یشیر(له) ای لغیر السائل(بالخبر فیستشرف) غیر السائل(له)ای للخبر یعنی ینظر الیه».

و چه بسیار است هنگامه هایی که سخن بر خلاف مقتضی ظاهر ایراد شود. آنگاه غیر سائل (غیر متردّد و غیر طالب) به گونهٔ سائل(متردد و طالب و متحیّر) گرفته شود و این در زمانی است که: به غیر سائل، سخنی ارائه شود، تا حس کاوش، جستجوگری و حسّاسیّت وی را نسبت به خبر برانگیزد. و همانند کسی شود که سربلند می کند و به چیزی چشم می افکند.

یا مانند کسی که دست بالای ابرو می گشاید تا بر چشمش در مقابل آفتاب سایه اندازد و چیزی را بنگرد.

مثلاً در شرایط وقوع یك جنگ، و هنگامه‌ای که زمینه های درگیری نظامی هست ما به شنونده ای می‌گوییم: آمد بسرم از آنچه می ترسیدم. شنونده مانند طالب و سائل برانگیخته می شود تا بداند آیا درگیری و جنگ اتفاق افتاده؟ آنگاه ما می‌گوییم: بی‌تردید، جنگ آغاز شده است. آوردن واژهٔ **«بی تردید»** از همین روست.

«اذا قدّم الیه» یعنی: ارائه شود به او، جلوتر گفته شود.

«و بسط کفّه فوق حاجبیه کالمستظلّ من الشمس».

یعنی: گشوده است کف دستش بالای دو ابرویش تا از دستش در برابر خورشید سایه بگیرد.

نکته دیگر اینکه: **«کثیرا ما»** اگر بنا بر ظرفیّت نصب داده شده باشد به معنی **«وقتا کثیرا»** است. و اگر بنا به مصدریت نصب داده شده باشد به معنی **«اخراجاکثیرا یا تسمیة کثیرة»** است. و**«ما»** زایده است و مفید تأکید.

نکتهٔ دیگر اینکه: حمل بر خلاف ظاهر بنفسه کثیر است نه نسبت به حمل بر مقتضی ظاهر. **(استشراف الطالب المتردّد نحو و لا تخاطبنی فی الّذین ظلموا).**

هنگامی که حضرت نوح - علیه السلام - کشتی اش را به فرمان خداوند ساخته بود، کشتی کم کم بر آبها می نشست ؛ موج و طوفان و باران، زمان را آبستن حادثه ای بزرگ کرده بود. آنگاه خداوند - متعال - حضرت نوح را این گونه خطاب فرمود: **«لا**

تخاطبنی فی الّذین ظلموا».[1] یعنی: «در بارهٔ ستم پیشگان با من سخن مگو».

« ای و لا تدعنی یا نوح! فی شأن قومك و استدفاع العذاب عنهم بشفاعتك» یعنی: «در بارهٔ قومت مرا به دعا مخوان و شفاعت خواهانه مخواه، که عذاب از آنان برطرف شود».

شارح **«لا تخاطبنی»** را به **«لا تدعنی»** تفسیر کرده تا بگوید:

مراد از «خطاب مکن»،«دعا مکن»است. و**«فی شأن قومك»** آورده تا برساند در آیهٔ شریفه مضاف حذف شده و**«فی شأن الّذین ظلموا»**بوده .

«فهذا کلام یلوّح بالخبر تلویحامّا».

«فهذا» اشاره است به **«لا تخاطبنی فی الّذین ظلموا».**

این کلام اشارهٔ اندکی به خبر دارد. اشارهٔاندک از این روست که جنس خبر را فقط مشخص می کند و دیگر اشاره ای به خصوص عذاب ندارد.

«و یشعر بانّه قد حقّ علیهم العذاب فصار المقام مقام ان یتردّد المخاطب فی انّهم هل صاروا محکوماً علیهم بالاغراق ام لا».

و آگاهی می دهد به اینکه: عذاب بر قوم نوح ـ علیه السّلام ـ محقق است. آنگاه موقعیّت تردید مخاطب (نوح) پیش می آید که آیا قومش غرق خواهند شد یا نه؟

«فقیل(انّهم مغرقون)».

آنگاه گفته شد: **«انّهم مغرقون»** با تأکید.(البته تأکید استحسانی) **«ای محکوما علیهم بالاغراق»:** بر غرق شدنشان فرمان حتمی رفته.

«و یجعل(غیر المنکر کالمنکر اذا لاح) ای ظهر(علیه) ای علی غیر المنکر(شیٔ من امارات الانکار؛ نحو: جاءشقیق) اسم رجل (عارضا رمحه)ای واضعا علی العرض فهو لاینکر انّ فی بنی عمّه رماحا لکن مجیئه واضعا الرمح علی العرض من غیر التفات و تهیٔ امارة انّه یعتقد ان لارمح فیهم بل کلهم عزل لا سلاح معهم».

در همین قلمرو، یعنی حمل بر خلاف مقتضی ظاهر،غیر منکر(چه خالی الذهن و

---

۱ ـ **«فاوحینا الیه ان اصنع الفلك باعیننا و وحینا فاذا جاء امرنا و فار التنور فاسلك فیها من کل زوجین و أهلك الاّ من سبق علیه القول منهم و لا تخاطبنی فی الّذین ظلموا انّهم مغرقون».** مؤمنون / ۲۷.

داستان حضرت نوح ـ علیه السلام ـ از آیهٔ ۲۳ سورهٔ مؤمنون آغاز می شود و ادامه می‌یابد. تفسیر این آیات را در مجلد ۱۵ المیزان، از صفحهٔ ۲۶ به بعد بنگرید. **«استشراف الطالب المتردد»** یعنی مانند سرکشی،جستجوگری، و کاوش کسی که پرسشگر و متردد است.

چه متردد) به گونهٔ «منکر» فرض می شود هنگامی که نشانه هایی از انکار در رفتار غیر منکر رخ نماید؛ مانند:

جـــاء شـــقیق عـــارضا رمـــحه ان بـــنی عـــمّك فـــیهم رمـــاح [۱]

«شقیق» آمده و نیزه اش را به پهنا بر زانو نهاده. گفتم: بی تردید در بین عمو زادگـانت نیزه هاهست.

«شقیق» نام مردی است. **«عارضا رمحه»** به معنی گذاردن نیزه بر زانو است به گونه‌ای که سر نیزه به طرف چپ یا راست انسان باشد. **«رماح»** جمع **«رمح»**، و به قول برخی جمع **«رامح»** است.

ظاهراً شقیق انکار نمی کرده که در بین پسر عموهایش نیزه دارانی هستند؛ لیکـن آمدنش بدون تـوجّه و آمـادگی، نشـانگر ایـن بـوده کـه وی بـر ایـن بـاور است کـه عموزادگانش همه بی سلاحند. «عُزْل» جمع «اَعْزَل» به معنی بی سلاح است.

«فنزل منزلة المنکر و خوطب خطاب التفاتٍ بقوله: (انَّ بنی عمك فیهم رماح)».

اگر روند سخن مثلاً به گونهٔ غایب باشد و ما یك دفعه آن را به گونهٔ خطاب بیاوریم این التفات از غایب به خطاب است. در این شعر نیز از آغاز به صورت غایب بود. یك دفعه به گونهٔ خطاب در آمد و شاعر نگفت: **«انّ بنی عمّه»** بلکه گفت: **«انَّ بنی عمّك»** با کاف خطاب. و با «انَّ» کلامش را مؤکد ساخت.[۲]

«مؤکداً بانَّ».

در اینجا تأکید با «انّ» را آورده لیکن تأکید به وسیلهٔ «جملهٔ اسمیّه» را نیاورده یا از این رو که گفتیم: جمله اسمیّه هنگامی مؤکد است که معدولهٔ از فعلیّه باشد. و یا به قول

---

۱ ـ این شعر از **«حجل بن نضله»** یعنی «احمد بن عمرو بن عبدالقیس بن معن» که مقلب به حجل است. و «نضله» نیز مادرش بوده.

«جاحظ» نام وی را در «البیان و التبیین»، ج ۳، ص ۲۰۳ ذکر کرده.

در حاشیهٔ «شروح التلخیص» آمده: حجل بفتح جیم لقب شاعر است. و اگر بسکونِ خوانده شود نام حجل بن عبدالمطلب عموی پیامبر اکرم است.

به این نکته نیز باید توجه داشت که: مقصود از **«غیر منکر»** ممکن است طالب باشد و ممکن است خالی الذهن یا عالم. «غیر منکر» می تواند همه را فرا بگیرد.

۲ ـ در آیات بسیاری کلام مؤکد آورده شده با اینکه سخن با منکران نیست. و تأکید از این روست که رفتار و کردار غیر منکران همانند منکران است.

مانند: **«ثم انّکم بَعْد ذلك لَمَیّتون»**. مؤمنون / ۱۵.

و مانند: **«انَّ الدّین لواقع»** ذاریات / ٦.

دسوقی در اینجا از جملهٔ اسمیّه قصد تأکید نشده است.

«التفات»: توجّه. **«تهی»**: آمادگی. **«اَمارة»**: نشانه.

«و فی البَیْت علی ما اشار الیه الامام المرزوقی تهکم و استهزاء؛ کانه یرمیه من الضعف و الجبن بحیث لو علم انّ فیهم رماحاً لما التفت لفت الکفاح و لم تقویده علی حمل الرماح علی«طریقة قولة».[1]

و در این شعر، بر اساس آنچه «امام مرزوقی» بدان اشارات دارد مسخره و استهزاء هست. گویا شاعر، «شقیق» را به ناتوانی و ترس متهم می کند، به گونه ای که اگر بداند در بین عمو زادگانش نیزه هست او هیچگاه توانایی حمل نیزه را نخواهد داشت.

استهزاء آن شعر به گونه و شیوهٔ این شعر است:

فَقُلْتُ لِمُحْرِز لَمّا الْتَقَیْنا تَنَکَبْ لا یُقَطِرْک الزِحامْ

هنگامهٔ درگیری به «محرز» گفتم: دورشو تا در تنگنای جمعیّت به زمین نیفتی.

«یرمیه بأنّه لمْ یُباشِر الشدائد و لم یدفع الی مضایق المجامع کانّه یخاف علیه انْ یدسّ بالقوائم کما یخاف علی الصبیان و النساء لِقلة غنائه و ضعف بنانه».

که در این شعر، شاعر «محرز» را متهم می کند به اینکه: با سختیها نبوده و در بحران و فشار جمعیّتها داخل نشده. گویا همان گونه که برای خردسالان و زنان باید ترسید بر او نیز باید ترسید تا پایمال و پایکوب پاها نشود؛ چون توانائیش کم و پیکرش سست است. «**لا یُقَطِرْک**» مجزوم است در جواب امر (تنکب).

شرح واژه ها

«تهکم»: استهزاء و افسوس کردن و تکبر کردن و ... . منتخب اللغات، ص ۱۱۷.

«یرمیه»: متهم می کند، نسبت می دهد، به او می بندد، بر چسب می زند.

در قرآن شریف آمده: **«انَّ الذینَ یرمون المحصنات».**[2] یعنی: کسانی که به زنان شوهردار نسبت زنا می دهند. البتّه اصل معنی **«رمی»** پراکندن و انداختن است.

---

۱ ـ اینکه گفته: **«فی البیت»**، مقصود تمام یك بیت نیست؛ بلکه تنها مصراع دوّم شعر، تهکم دارد.

و **«مرزوقی»** ابوعلی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی مشهور به امام مرزوقی از ادبای بزرگ، شاگرد ابوعلی فارسی، معلم فرزندان آل بویه و مؤلف **«الحماسه»** و **«المفضلیات»** است. وی در سال ۴۲۱ هجری در گذشته. نگاه کنید به راهنمای دانشوران، ج ۳، ص ۱۳۶.

۲ ـ نور / ۲۳.

«لما التفت لفت الکفاح». یعنی: روبه سوی جنگ و درگیری نمی کند.

«لفت» ـ بکسر لام ـ به معنی جانب، سو، و طرف.

«کفاح»:ـ بکسر کاف ـ به معنی نبرد، جنگ و درگیری.

«رماح»: جمع «رمح» به معنی نیزه است.

«محرز»: در اصل به معنی جنگ آوری است که جنگجویان دیگر در پناه او می‌جنگند؛ لیکن در اینجا نام فردی است. شاید هم برای مسخره آورده شده باشد.

«لَمّاالْتَقَینا»: هنگامی که درگیر شدیم، برخورد کردیم.

«تنکب»: دورشو، کنار برو.

«لا یُقَطِّرْک»: به زمین نیندازد.

«زحام»: مصدر باب مفاعله است به معنی فشار آوردن، تنگ کردن.

«مضایق»: جمع **«مضیق»** به معنی تنگنا و تنگه است.

«مجامع»: جمع **«مجمع»** به معنی گردگاه و گروه.

«یدسّ»: **«دسّ»** به معنی پنهان کردن چیزی زیر چیز دیگر است. برخی آن را به معنی پنهان کردن زیر خاک گرفته اند. در قرآن آمده: **«اَیُمْسِکه علی هون ام یدسّه فی التراب»**.[1]

و در برخی از نسخه ها **«یداس»** آمده. «یداس» گرفته شده از «دوس» به معنی چیزی را زیر پا نهادن است.

«قوائم»: دست و پای چهارپایان.

«غناء»: ـ بفتح غین ـ به معنی فایده، سود و بی نیازی است.

«بناء»: پیکر، جسم.[2]

---

۱ ـ نحل / ۵۹.

۲ ـ شیخ در دلائل الاعجاز آورده: **«و من لطیف مواقعها ان یدعی علی المخاطب ظنّ لم یظنّه و لکن یراد التهکم به و ان یقال ان حالك و الّذی صنعت یقتضی ان تکون قد ظننت ذلك. و مثال ذلك قول لاوّل:**

جاء شقیق عارضاً رمحه ان بنی عمك فیهم رماح

یقول انّ مجینه هکذا مدلا بنفسه و بشجاعته قدوضع رمحه عرضاً دلیل علی اعجاب شدید و علی اعتقاد منه انّه لا یقوم له احد حتی کأنّ لیس مع احد منّا رمح یدفعه به. و کأنّا کلّنا عزل و اذا کان کذلك وجب اذا قیل انّها جواب سائل ان یشترط فیه ان یکون للسائل ظنّ فی المسئول عنه علی خلاف ما انت تجیبه به». دلائل الاعجاز، ص ۲۵۱.

قابل توجّه است که: شعر **«فقلت لمحرز»** را دسوقی به **«ابی ثمامة البراء بن عازب انصاری»** نسبت داده لیکن جامع الشواهد گفته: **«لم یسم قائله»** و شاعرش را غیر معیّن دانسته.

« (و) یجعل (المنکر کغیر المنکر اذا کان معه) ای مع المنکر (ما ان تأمله) ای شئ من الدلائل و الشواهد ان تأمل المنکر ذلك الشئ (ارتدع) عن انکاره».

در قلمرو حمل کلام بر خلاف مقتضی ظاهر، منکر به گونهٔ غیر منکر گرفته می شود. هنگامی که با آن منکر، چیزی از دلائل و شواهد باشد به گونه ای که اگر آن منکر در آنها بنگرد از انکارش باز گردد.

«و معنی کونه معه ان یکون معلوماً له مشاهداً عنده کما تقول لمنکر الاسلام: الاسلام حق. من غیر تأکید؛ لانَّ مع ذلك المنکر دلائل دالّة علی حقیقة الاسلام».

اینکه گفت: دلائل و شواهدی با او باشد بدین معناست که: آن دلائل و شواهد برای او معلوم و محسوس باشد. مانند هنگامی که به منکر اسلام می گویند: «الاسلام حق». و این جمله را بدون تأکید می آورید؛ چون با این منکر دلائلی هست که اگر در آنها بنگرد از انکارش دست بر می دارد و آن دلائل بر حق بودن اسلام دلالت می کند.

«و قیل: معنی کونه معه ان یکون موجوداً فی نفس الامر. و فیه نظر؛ لانَّ مجرد وجوده لایکفی فی الارتداع ما لم یکن حاصلاً عنده».

برخی گفته اند: «با او باشد» یعنی: واقعاً موجود باشد. در این اندیشه و سخن نظر هست؛ چون وجود دلائل و شواهد به تنهایی در بازگشت کسی از انکار کافی نیست تا هنگامی که این دلائل و شواهد نزد او حاصل نباشد.

«معنی کونه معه»: معنی بودن دلیل با آن منکر.

مراد از ضمیر **«وجوده»** وجود دلیل است. **«عنده»** یعنی: نزد منکر.

«و قیل: معنی ما ان تأمّله، شئ من العقل. و فیه نظر؛ لانّ المناسب حینئذٍ ان یقال: ما ان تأمل به لانّه لا یتأمل العقل بل یتأمل به».

برخی گفته اند: معنی «ما» در تعبیر **«ما ان تأمله»**، **«شئ من العقل»** است؛ یعنی: بوده باشد با وی چیزی از عقل که اگر آنرا تأمل کنداز انکار باز گردد. لیکن در این معنی نظر هست؛چون اگر مراد از **«ما»** چیزی ازعقل بود شایسته بود که بگوید: **«ما ان تأمل به»** یعنی اگر بدان وسیله تأمل کند.چون عقل مورد تأمل قرار نمی گیرد بلکه بوسیلهٔ آن، تأمل می شود.

توضیح:

«ماان تأمّله» ضمیر **«تأمله»** به **«ما»** باز می گردد در این تعبیر دو نظریه بود: یکی **«ما»** را به معنی دلائل و شواهد می گرفت بدین گونه: اگر با او باشد چیزی از دلائل و شواهد. و یکی به معنی **«شیئ من العقل»**، یعنی چیزی و بهره ای از عقل. این نظر دوّم مورد انتقاد بود.

« (نحو لاریب فیه) ظاهر هذا الکلام انّه مثال لجعل منکر الحکم کغیره و ترک التأکید لذلک».

مانند **«لا ریب فیه»**:[1] ظاهر این سخن، چنین است که: آیه مثال است برای قرار دادن منکر به گونهٔ غیر منکر. و از همین رو این سخن بدون تأکید آمده.

«و بیانه ان معنی لا ریب فیه لیس القرآن بمظنة للریب. و لا ینبغی ان یرتاب فیه. و هذا الحکم مما ینکره کثیر من المخاطبین؛ لکن نزل انکارهم منزلة عدمه لما معهم من الدلائل الدالّة علی انّه لیس ممّا ینبغی ان یرتاب فیه».

بیان اینکه **«لا ریب فیه»** مثال باشد برای تنزیل منکر به منزلة غیر منکر:

اگر **«لا ریب فیه»** مثال برای تنزیل منکر به منزلة غیر منکر باشد نیاز به تأویل دارد؛ چون در قلمرو قرآن، کفار شك بسیار دارند. «و لا ریب فیه» مطابق با واقع نمی نماید. از این رو باید اینگونه تعبیر کنیم که: در قرآن شك نیست؛ یعنی قرآن محلّ و جایگاه شك نیست. و اینکه قرآن جایگاه شك نیست را بسیاری انکار می کنند و می گویند: قرآن جایگاه شك هست. لیکن انکار آنان به منزله عدم انکار است؛ چون با آنان دلائل و شواهدی هست که اگر در آنها بنگرند از انکار خویش بر می گردند.

«مظنّه» یعنی: جایگاه.

«ان یرتاب فیه»: شك شود در قرآن.

«و هذا الحکم»: این که قرآن جایگاه شك نیست.

«ممّا ینکره» ضمیر **«ینکره»** به **«ما»** ی موصولهٔ **«ممّا»** بر می گردد.

«و الاحسن ان یقال: انّه نظیر لتنزیل وجود الشیئ منزلة عدمه بناءً علی وجود ما یزیله فانه نزل ریب المرتابین منزلة عدمه تعویلاً علی وجود ما یزیله حتّی صح نفی الریب علی

---

۱ - بقره / ۲.

سبیل الاستغراق کما نزل الانکار منزلة عدمه لذلك حتی صح ترک التأکید».

ما گفتیم: ظاهر کلام این است: **«لا ریب فیه»** مثال برای **«تنزیل منکر به منزله غیر منکر»** است. لیکن شارح بر این عقیده است که: بهتر است **«لا ریب فیه»** نظیر باشد در بحث برای «تنزیل وجود شئ به منزلهٔ عدم آن». فرق **«مثال»**، با **«نظیر»** این است که: «مثال» باید جزئی از کلی باشد لیکن درنظیر، لازم نیست جزئی از کلی باشد. بدین گونه که اگر گفتیم: **«کل فاعل مرفوع»** این یك قاعدهٔ کلی است. و **«قتل علی»** مثال بر آن قاعده است؛ و **«علی»** یکی از افراد آن کلّی است. ولی اگر گفتیم: **«علی قتل»** دیگر نظیر است و از افراد آن کلی نیست.

تنهاازاین جهت به افراد آن کلی شباهت دارد که مرفوع است.

در اینجا نیز **«لا ریب فیه»** نمونه از جایی است که **«وجود شئ به منزلهٔ عدم»** گرفته شده باشد به این علّت که دلائل و شواهدی درکار هست که آن وجود را نفی می کند. بدین گونه شكِّ شك کنندگان به منزلهٔ عدم گرفته شده. با تکیه بر چیزهایی که آن شك را می زداید تا آنجاکه توانسته‌ایم به شیوه استغراق آن شك را نفی کنیم.

«تعویلاً» به معنی اعتماداً است.

«نفی الریب علی سبیل الاستغراق» کلمه **«ریب»**، نکرده در سیاق نفی و مفید استغراق است.

«کمانزل الانکار منزلة عدمه لذلك». مقصود از **«لذلك»** اشاره است به آنچه انکار را می زداید از شواهد و دلائل.

توجه:

عبارت **«و الاحسن ان یقال: انّه نظیر لتنزیل وجود الشئ منزلة عدمه»** بسیار قابل تأمل است؛ چون از ظاهر عبارت بر می آید که: **«لا ریب فیه»** نظیر است برای «تنزیل وجود شئ به منزله عدم آن». لیکن شارح می خواهد بگوید: این نظیر است برای «تنزیل انکار به منزلهٔ عدم انکار». یا به تعبیر دیگر، نظیر است برای تنزیل منکر به منزله عدم منکر. وگرنه «لا ریب فیه» مثال است برای تنزیل وجود چیزی به منزله عدم آن نه نظیر.

لیکن عبارت غلط انداز است و باید در آن دقت کنیم. علت غلط انداز بودن نیز حذفی است که درکلام پدید آمده. عبارت اینگونه است: **«انّه نظیر لتنزیل الانکار منزلة عدمه لاجل تنزیل وجود الشئ منزلة عدمه فی کل منهما».**

یا بگوئیم: لام **«لتنزیل»** به معنی «فی» است و معنی اینگونه است: **«انّه نظیر لنا یا نظیر للبحث فی تنزیل وجود...»**.

امّا انگیزهٔ اینکه گفته: **«احسن»** این است که: **«لا ریب فیه»** نظیر باشد. برای تنزیل منکر به منزله عدم منکر دو چیز است:

۱ ـ اگر مثال باشد باید آن را تأویل کنیم. بدین گونه که: قرآن جایگاه شك نیست.

۲ ـ اگر مثال باشد سخن مصنّف که بعد از آن می گوید: **«و هکذا اعتبارات النفی»** دیگر غیر موجّه است؛ چون بعد از اینکه مثال بر نفی آورده دوباره گفته: همین گونه است اعتبارات نفی.

«حتی یصح ترک التاکید».[1]

چون انکار را بمنزله عدم انکار گرفته ایم صحیح شده ترک تأکید در **«لا ریب فیه»**.

«(و هکذا) ای مثل اعتبارات الاثبات (اعتبارات النفی) من التجرید عن المؤکدات فی الابتدائی و تقویته بمؤکد استحسانا فی الطلبی و وجوب التأکید بحسب الانکار فی الانکاری تقول لخالی الذهن: ما زید قائماً. او لیس زید قائما. وللطّالب : ما زید بقائم. و للمنکر: واللّه ما زید بقائم».

همانند اعتبارات اثبات است، اعتبارات نفی؛ بدین گونه که: برای خالی الذهن سخن را بدون تأکید می آوریم. و برای طالب و سائل، سخن را با تأکید استحسانی می آراییم. و برای منکر، سخن را با تاکید وجوبی پیوند می زنیم. برای خالی الذهن می‌گوییم: **«ما زید قائما»** بدون تأکید. در برابر طالب می‌گوییم: **«ما زید بقائم»** با تأکید بای زائده.[2]

---

۱ ـ ممکن است کسی بگوید: ما نمی پذیریم که **«لا ریب فیه»** تأکید ندارد؛ چون لای نفی جنس و از سوی دیگر اسمّیه بودن جمله، تأکید را می رساند.

در پاسخ می گوئیم: سخن ما در قلمرو تأکید حکم است؛ لیکن لای نفی جنس، برای تأکید در افراد محکوم علیه است نه حکم. بدین گونه که: لای نفی جنس می رساند که حکم همهٔ افراد محکوم علیه را فرا می گیرد.

و جملهٔ اسمّیه هنگامی تأکید را می رساند که: معدوله از فعلیّه باشد یا تأکید آن قصد شده باشد.

لیکن یك اشکال باقی می ماند و آن اینکه: مصنّف در بحث فصل و وصل آورده: **«و امّا کمال الاتّصال فلکون الثانیة مؤکدة للاولی لدفع توهّم تجوّز او غلط نحو: لا ریب فیه»**. (مختصر های چاپ جدید ص ۲۳۳. مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۲۵و ۲۲۶. و مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۰۳).

بنا براین **«لا ریب فیه»** برای تأکید است و اصلاً کلام خلاف مقتضی ظاهر نیست.

پاسخ این است که: اولاً **«لا ریب فیه»** بر اساس سخن مصنّف مؤکّدبه صیغه‌اسم‌فاعل است نه مؤکد به صیغهٔ اسم مفعول. ثانیا- می توانیم بگوییم: در اینجا نیز تأکید حکم نیست از همین رو خود مصنف گفته: **«فوزانه و زان نفسه فی جائنی زید نفسه»**.

۲ ـ حرف زائد را در بسیاری از کتب ادبی یا تفسیری کهن، حرف «صله» می‌نامند.

«و علی هذا القیاس».[1]

و بر همین قیاس است اعتبارات دیگر. مثلاً هر چه تأکید در اثبات چیزی از سوی مخاطب شدّت یافت ما نیز باید تأکید نفی را افزایش دهیم. و یا همانگونه که در اثبات، گاهی منکر را به‌گونه غیر منکر می گرفتیم در نفی نیز چنین می کنیم.

۱ - برای «**علی هذا القیاس**» چند اعراب هست:

۱ - «**علی هذا**» خبر مقدم. «**القیاس**» مبتدای موخر.

۲ - «**القیاس**» مفعول فعل محذوف باشد. و «**علی هذا**» متعلق به آن.

پرسش ها

۱ ـ شیوهٔ سخن گفتن فرستادگان حضرت عیسی ـ علیه‌السلام ـ را در شرایط گوناگون بیان کنید.

۲ ـ نمونه هایی بیاورید که بر خلاف مقتضی ظاهر حال، سخن گفته شده باشد. و بنویسید چرا ؟

۳ ـ ارتباط «ظاهر مقتضی حال»، با «مقتضی حال» چیست ؟

۴ ـ چه جاهایی تأکید واجب و چه جاهایی مستحسن است ؟

۵ ـ با خالی الذهن چگونه سخن می گوییم ؟

اسناد حقیقی و اسناد مجازی

- به عقیدهٔ مصنف برخی از اسنادها نه حقیقت است و نه مجاز عقلی.
- تعریف اسناد حقیقی.
- قیدهای تعریف «عندالمتکلم»، «فی الظاهر».
- اقسام چهارگانهٔ حقیقت عقلی.
- مجاز عقلی و نامهای گوناگون آن.
- تعریف مجاز عقلی.
- ملابسات فعل (فاعل، مفعول به، مصدر، زمان مکان و سبب).
- مثالهای اسناد مجازی.
- اسناد مجازی در نسبت های ایقاعی و اضافی.
- قید «تاوّل» و نیاز به قرینه.
- تبیین شعر «ابوالنجم» و شعر «فضل بن قدامه».
- اقسام مجاز عقلی به اعتیار حقیقت یا مجاز بودن دو طرفش.
- مجاز عقلی در قرآن مجید.
- مجاز عقلی ویژهٔ خبر نیست.
- شناخت حقیقت اسناد مجازی گاهی آسان و گاه دشوار است.
- سکاکی مجاز عقلی را نپذیرفته. و گفته: همهٔ اینها استعاره است.
- پاسخهای التزامی و نقضی به سکاکی.

«(ثم الاسناد) مطلقا سواءكان انشائياً او اخبارياً (منه حقيقة عقلية) لم يقل امّا حقيقة و اما مجاز؛ لان بعض الاسناد عنده ليس بحقيقة و لا مجاز».

«اسناد» بطور كلّی، چه خبری و چه انشایی برخی از آن، اسناد حقیقی عقلی است (و برخی مجاز عقلی). مصنّف گفت: **«منه حقیقة»** و نگفت: **«امّا حقیقة و امّا مجاز»**؛ چون اداتی مانند: «امّا» یا «او» قاعدتاً حصر را می رساند. لیکن مصنّف معتقد به حصر اسناد در حقیقت عقلی و مجاز عقلی نیست از این رو گفته: **«ومنه»**.

بنابر این، اسناد فعل یا معنای آن بر اساس عقیدهٔ مصنّف، یا حقیقی است ویا مجازی. لیکن او بر این باور است که اسناد در غیر فعل یا معنای فعل، در قلمرو این تقسیم نیست. یعنی:اگر مسند، فعل یا معنی آن نباشد آنگاه اسناد نه حقیقی است و نه مجازی؛ مانند: «انسان حیوان است».

از این رو مطلق اسناد به باور مصنّف سه گونه است:

۱ ـ حقیقی.

۲ ـ مجازی.

۳ ـ غیر این دو.

در اینجا دو سوال رخ می نماید:

۱ ـ چرا بحث حقیقت و مجاز عقلی را ایشان در باب اسناد ارائه کرده اند و آن دو را وصف اسناد قرار داده اند ؟

۲ ـ چرا بحث حقیقت و مجاز را در علم بیان ذکر نکرده اند و در علم معانی آورده‌اند؟

ایشان به سوال نخست اینگونه پاسخ می دهند: **«و جعل الحقیقة و المجاز صفتی الاسناد دون الکلام؛ لانَّ اتصاف الکلام بهما انّما هو باعتبار الاسناد»**: مصنّف حقیقت و مجاز را دو صفت اسناد قرار داد نه صفت کلام، برای اینکه سخن اگر حقیقت یا مجاز نامیده شود به اعتبار اسناد است.

یا به تعبیر دیگر: وصف حقیقت یا مجاز در ابتداء و اصالةً وابسته به اسناد است. یعنی ابتداء عقل می گوید که: این اسناد حقیقی است یا مجازی. و اگر کلامی را حقیقت یا مجاز بدانیم از این روست که اسناد عارضش شده.

و به سوال دوّم اینگونه پاسخ داده اند : **«و اورد هما فی علم المعانی لانّهما من احوال**

اللفظ فیدخلان فی علم المعانی»:[1] بحث حقیقت و مجاز از احوال لفظ است و از این رو داخل در علم معانی است.

دو نکته در اینجا قابل تذکر است:

۱ ـ بحث حقیقت و مجاز عقلی از احوال لفظ است عارضاً؛ یعنی: ابتدائاً از احوال اسناد است. و ثانیاً و بالعرض از احوال لفظ.

۲ ـ لفظ، حالات بسیار دارد. علم معانی تنها احوالی را بررسی می کند و می کاود که با هماهنگی لفظ با مقتضی الحال ارتباط داشته باشد. از این رو باید بگوییم: «حقیقت و مجاز»، از احوال لفظ است. در این قلمرو که گاهی حقیقت مطابق با مقتضی حال است و گاهی مجاز.

تعریف حقیقت عقلی [2]

« (و هی) ای الحقیقة العقلیة (اسناد الفعل او معناه) کالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضیل و الظرف (الی ما) ای الی شئٌ (هو) ای الفعل او معناه (له) ای لذلك الشئ؛ کالفاعل فیما بنی له. نحو: ضرب زید عمراً. او المفعول فیما بنی

---

۱ ـ در علم بیان نیز از حقیقت و مجاز سخن رفته لیکن آن حقیقت و مجاز لغوی است. در آنجا معنی واژه ها را می کاوند، اگر واژه‌ای در معنی اصلیش بکار رفته باشد حقیقت است. و اگر در غیر آن بکار رفته باشد مجاز. لیکن در اینجا کاری به کاربرد واژه ها نداریم سخن از اسناد است.

به تعبیر دیگر: در اینجا عقل حاکم است و در آن جا وضع.

۲ ـ آقای دکتر جلیل تجلیل در نوشته ای که برای دانشگاهیان در زمینه بلاغت ارائه کرده اند مرقوم فرموده اند: «اسناد حقیقی آن است که: فعل را به فاعل و کنندهٔ حقیقی آن نسبت دهیم». این تعریف آقای دکتر، ناقص است. از چند جهت:

۱ ـ در بحث حقیقت عقلی ما کاری به کنندهٔ واقعی کار به طور مطلق نداریم. و کننده کار را بر اساس عقیده ظاهری متکلم می‌جوییم، که در سخن آقای دکتر تجلیل این قسمت اصلاً لحاظ نشده.

۲ ـ سخن آقای دکتر تجلیل تنها اسناد فعل معلوم را فرا می گیرد و شامل اسناد فعل مجهول به مفعول نمی شود. درتعبیر ایشان تنها«کننده» مطرح شده بود لیکن در بحث «حقیقت عقلی» غیر از کننده،«نایب فاعل»یا«مفعول» نیز مطرح است. مثلا می‌گوییم: در «ضرب زید» اسناد «ضرب» به «زید»، حقیقی است ؛ چون واقعا در اعتقاد ظاهری متکلم، زید زده شده است.

۳ ـ در تعریف آقای دکتر، تنها واژهٔ«فعل» آمده است و «معنی فعل» فراموش شده. مثلا علی ـ علیه السلام ـ فرمونده اند: «من سقف فوقهم مرفوع»، مرفوع، نایب فاعلش ضمیری است که به «سقف» باز می گردد و «سقف» در حقیقت مفعول است. و این اسناد حقیقی است.

له: نحو. ضرب عمرو. فانَّ الضاربیة لزید و المضروبیة لعمر و عند المتکلم فی الظاهر».

حقیقت عقلی، اسناد فعل یا معنی آن است. (مانند: مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبهه. اسم تفضیل و ظرف)[1] به آنچه فعل یا معنی اش برای آن چیز است؛ مانند: فاعل هنگامی که فعل معلوم باشد. وقتی می‌گوییم: **«ضرب زید عمراً»** حقیقة زنندگی برای زید است. و مانند مفعول، هنگامی که فعل مجهول باشد. وقتی که می‌گوییم: «ضرب عمرو» واقعاً زده شدن و کتك خوردن برای عمرو است.

البتّه این اسناد باید بر اساس باور ظاهری متکلم باشد.

خلاصه اینکه: «اسناد حقیقی»، اسناد فعل یا معنای فعل است به چیزی که بر اساس باور ظاهری متکلم، آن فعل یا معنی آن شایسته اسناد به آن چیز است. مثل اسناد فعل معلوم به فاعلش. و اسناد فعل مجهول به مفعولش.[2]

«اسناد حقیقی»، بسیار زیاد است با این حال ما نمونه هایی می آوریم:

خدای عزّوجّل داد بنده را در سر دو دیدگان گرامی بسان شمس و قمر

حسن غزنوی.

«هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شئ علیم».[3]

هو الاول هو الاخر،هو الظاهر هو الباطن

منزه مالك الملکی که بی پایان حشر دارد

ناصر خسرو.

ایزد عطاش داد محمّد را نامش علی شناس و لقب کوثر

ناصر خسرو.

«انّا اعطیناك الکوثر».[4]

بدان که بر تو گواهی دهند هر دو به حق دو چشم هر چه بدید و دو گوش هر چه شنود

ناصر خسرو.

باید توجّه داشت در نمونه های **«اسناد حقیقی»** گاهی فعل اسناد داده می شود و

---

۱ ـ اسم زمان و مکان و اسم آلت را ذکر نکرد؛ چون به عقیده او اینها اسناد داده نمی شود. ولی در این سخن، نظر هست.

۲ ـ مقصود از **«معنی فعل»**، دلالت بر حدث است؛ زیرا فعل، هم بر زمان دلالت می کند و هم بر حدث. اینکه اینجا مقصود است غیر زمان است.

۳ ـ حدید / ۳.

۴ ـ کوثر / ۱.

گاهی آنچه معنی فعل را دارد.[۱]

«(عند المتکلم) متعلق بقوله له. و بهذا دخل فیه ما یطابق الاعتقاد دون الواقع».

«عند المتکلم»، ظرف است و متعلق به «له». از این جهت که «له» نیابت از عاملش کرده. به وسیله **«عند المتکلم»** جایی که سخن هماهنگ با اعتقاد باشد لیکن برابر با واقع نباشد داخل در تعریف اسناد حقیقی عقلی می شود.

به تعبیر دیگر: **«عند المتکلم»** قید ادخالی است.[۲]

سخنانی راکه معتقدین به ادیان باطله می گویند از همین قبیل است. مثلاً بودائیان با اعتقاد می گویند: بودائیت حق است. این سخن حقیقت عقلی است؛ لیکن برابر با واقع نیست.

«(فی الظاهر) و هو ایضاً متعلق بقوله له و بهذا یدخل فیه ما لا یطابق الاعتقاد. و المعنی اسناد الفعل او معناه الی ما یکون هو له عند المتکلم فیما یفهم من ظاهر حاله. و ذلك بان لا ینصب قرینة دالة علی انّه غیر ما هوله فی اعتقاده».

«فی الظاهر» نیز ظرف و متعلق به «له» است.[۳]

«فی الظاهر» نیز قید ادخالی است. و با این قید، داخل می شود در تعریف اسناد حقیقی، آنچه برابر با اعتقاد متکلم نیست. بدین ترتیب، معنی اسناد حقیقی این گونه است: اسناد حقیقی، اسناد فعل یا معنی آن است به چیزی که فعل یا معنیش برای آن چیز است پیش متکلم بر اساس عقیدهٔ ظاهریش؛ یا بر اساس نمود و ظاهر حالش. یا به تعبیر دیگر: بر اساس آنچه از ظاهر حالش فهمیده می شود. بدین معنی که: قرینه‌ای نگمارده که من ظاهر سخن را اراده نکرده ام.

---

۱ ـ اسناد مصدر مانند: **«العلم عرفان»**.
اسناد اسم فاعل مثل: **«علی قاتل الفجرة»**.
اسناد اسم مفعول همانند: **«الکافر مخذول»**.
اسناد صفت مشبهه همچو: **«العلم حسن»**.
اسناد اسم تفضیل بسان: **«الله اکبر»**.
اسناد ظرف چون: **«الحق معنا»**. و **«زید فی الدار»**.

۲ ـ قبلاً گفته بودیم: قیدهایی که در تعاریف می آید گاهی قید اخراجی است، یعنی با آن چیزی را از تعریف خارج می کنیم. و گاهی قید ادخالی است، با آن چیزی را در تعریف داخل می کنیم. و گاهی قید اصطلاحی، که نه با آن چیزی خارج می شود و نه داخل. و گاه قید توضیحی.

۳ ـ ظرف اگر لغو باشد تعلق ظرف به مثلش درست نیست. لیکن اگر مستقر باشد این تعلق صحیح است؛ چون معنی عامل در آن استقرار یافته.

«علی انه غیر ما هو له فی اعتقاده»: در **«علی انّه»** مراد از ضمیر **«انّه»** فاعل یا نایب فاعل است. «**غیر ما**» یعنی: غیر آن فاعل یا نایب فاعل. **«هو»** یعنی: آن فعل یا معنی آن. **«له»**: برای آن فاعل یا نایب فاعل. **«فی اعتقاده»**: اعتقاد متکلم.

کوتاه سخن اینکه: اسناد حقیقی، اسناد فعل یا معنی آن است به آنچه ظاهراً متکلم اسنادش را به آن چیز می داند و قرینه ای بر خلاف آن نگمارده است.

«و معنی کونه له ان معناه قائم به و وصف له و حقه ان یسندالیه».

و معنی اینکه می‌گوییم: فعل یا معنی فعل برای آن باشد، این است که: آن فعل یا معنیش بدان وابسته باشد. و فعل یا معنی آن، وصف آن فاعل یا نایب فاعل باشد. و شایسته باشد که: آن فعل یا معنیش به آن فاعل یا نایب فاعل اسناد داده شود.

«کونه له» یعنی: بودن آن فعل یا معنی آن **«له»** برای آن فاعل یا نایب فاعل.

«قائم به» یعنی: فعل یا معنیش به آن فاعل یا نایب فاعل وابستگی و ایستادگی داشته باشد.

«وصف له» یعنی: فعل یا معنیش وصف برای فاعل یا نایب فاعل باشد.[1]

«حقّه» شایستهٔ آن فعل یا معنیش باشد که به آن فاعل یا نایب فاعل اسناد داده شود.

«سواء کان مخلوقاً للّه تعالی»: چه اینکه آن فعل، مخلوق خداوند ـ متعال ـ باشد، همانگونه که اشاعره معتقدند و همهٔ افعال را مخلوق خداوند ـ متعال ـ می دانند. **«اولغیره»**: یا آن فعل، مخلوق غیر خداوند ـ متعال ـ باشد، همانگونه که معتزله باور دارند.

«و سواء کان صادر اعنه باختیاره»: و چه آن فعل، به اختیار فاعل پدید آمده باشد مانند: «ضرب». **«اولا»**: یا بدون اختیار فاعل پدید آمده باشد مانند: «مات» و «مرض».[2]

«و اقسام الحقیقة العقلیة علی ما یشمله التعریف اربعة: الاول ما یطابق الواقع و الاعتقاد جمیعاً».

تعریف مصنّف از حقیقت عقلیّه چهار قسم را فرا می گیرد:

۱ ـ آنچه هماهنگ با واقع و با اعتقاد باشد؛ مانند: سخن خداپرست: «انبت الله

---

۱ ـ مقصود از **«وصف»**، وصف نحوی نیست.

۲ ـ بسیاری از افعال از انسان صادر می شود و به اختیار اوست؛ چون: **«اکل، ضرب، تکلم، قام، جاء»**. و برخی از افعال بدون اختیار است؛ مانند: **«خاف، تعجب، خجل، احترق، اخضر الشجر، مرض، غفل، نسی»**.

البقل»:[۱] «خداگیاه را رویاند».

۲ ـ جایی که سخن تنها با اعتقاد برابر باشد نه با واقع. مانند: هنگامی که جاهل (کافر) بگوید: بهار گیاه را رویاند. و یا مانند سخن همه پیروان دینهای فاسد هنگامی که از باورهای غلط خود سخن می گویند مثلاً مسیحیان می گویند: «مسیح فرزند خداست».[۲] و یهود می گویند: «عزیر فرزند خداست».[۳]

۳ ـ جایی که سخن تنها با واقع برابر باشد نه با اعتقاد:

«کقول المعتزلی لمن لا یعرف حاله و هو یخفیها منه: خلق الله الافعال کلها».

مانند: سخن معتزلی هنگامی که در برابر مخاطب، حالش را (گرایشات عقیدتیش) را پنهان می کند و به کسی که وی را نمی شناسد می گوید: خداوند همه افعال را پدید آورده. اینك این سخن برابر با واقع هست لیکن هماهنگ با اعتقاد نیست.

«لا یعرف حاله». ضمیر «حاله» به معتزلی باز می گردد. و **«هو»** آن معتزلی که **«یخفیها»** پنهان می کند حال را. و ضمیر **«منه»** به **«من لا یعرف حاله»** بر می گردد.[۴]

توضیح:

مکتب **«اشاعره»** و مکتب **«معتزله»** دو مکتب عقیدتی بسیار کهن است که در قلمرو تاریخ اسلامی پدید آمده. شارح (ملا سعد تفتازانی) یکی از وابستگان به مکتب اشاعره است.

مکتب اشاعره ویژگیهای عقیدتی بسیار دارد. این فرقه در اواخر قرن سوّم تولّد

---

۱ ـ «بقل»: تره و سبزی. ابن منظور آورده: **«و البقل: معروف؛ قال ابن سیده: البقل من النبات ما لیس بشجر دق و لاجل»**. لسان العرب، مجلد ۱۱، ص ۶۰.

در آیه ۶۱ سوره بقره آمده: **«فادع لنا ربك یخرج لنا ممّا تنبت الارض من بقلها»**.

راغب اصفهانی آورده: **«البقل ما لا ینبت اصله و فرعه فی الشتاء و قدا شتق من لفظه لفظ الفعل فقیل بقل ای نبت»**. مفردات راغب، ص ۵۶.

۲ ـ اشاره به آیه ۳۰ سوره توبه.

۳ ـ این نیز اشاره به آیه ۳۰ سوره توبه است **«و قالت الیهود عزیر ابن الله»**.

۴ ـ اعتزال یك مکتب عقیدتی است که در آغاز سدهٔ دوّم هجری شکل یافت و کانونی شد برای بینشها و منشهای اسلامی که بعداً با «اشاعره» نبرد می کرد. و از این رو به این فرقه، «معتزله» می گویند که: «واصل بن عطاء»، از شاگردان حسن بصری، روزی منافق بودن کسانی که گناه کبیره می کنند را نپذیرفت و عقیده استادش را رد کرد و گفت: آنان که گناه کبیره می کنند نه مؤمنند و نه کافر و نه منافق. آنان تنها فاسقند. و منزلتی بین دو منزلت مؤمن و کافر دارند. آنگاه استادش حسن بصری گفت: **«اعتزل منّا»** یعنی واصل بن عطاء از ما کناره گرفته و جدا شده. برای آگاهی بیشتر به «ملل و نحل» شهرستانی و «شرح تجرید» و «الفرق بین الفرق» بنگرید.

یافت. و بنام یکی از بنیانگذاران این مکتب ابوالحسن اشعری که از نوادگان ابو موسی اشعری بود شهرت گرفت. این مکتب پیروان بسیاری را در بین اهل تسنن، ویژه خود ساخت. و بسیاری از دانشمندان اهل سنت به آن پایبند شدند.

اشاعره از آغاز با مکتب معتزلی سر ستیز داشتند. یکی از موارد ستیز اعتقادی آنان بر سر این مسأله است که: اشاعره معتقدند: همه کردار ما از خوب و بد، پدیده و مخلوق خداوند است. لیکن معتزله بر این باورند که: کردار و رفتار ما پدیده خود ماست و نیکیها از خداوند است.

حال اگر یك معتزلی به کسی که او را نمی شناسد از اشاعره بگوید: خداوند همه افعال را آفریده آن اشعری این سخن را مطابق با واقع می داند همانگونه که شارح چنین کرده. لیکن باید توجّه داشت که: این سخن هماهنگ با اعتقادات تشیع نیست. ولی ملا سعد تفتازانی چون خود از اشاعره بوده و بر این باور بوده که: خداوند، خالق همه رفتار ما از نیك و بد است. از این رو گفته: هر که گفت: «خلق الله الافعال کلها»[1] این سخن هماهنگ با واقع است. بجای این مثل رنج آور که بر اساس باور فرقه ای ملاّ سعد ساخته شده و مصنّف اصلاً برای این قسم مثلی ذکر نکرده.

«هذا المثال متروك فی المتن» ما می توانیم صدها مثل بی رنج بیاوریم. مثلاً اگر پیروان دینهای باطل بدون اعتقاد بگویند: اسلام حق است. یا بگویند: محمّد رسول الله است. یا بگویند: قرآن کتاب آسمانی است و ... همه اینها سخنان حقی است که هماهنگ با واقع هست و برابر با اعتقاد نیست.

« (و) الرابع ما لا یطابق الواقع و لا الاعتقاد. (نحو قولك: جاء زید وانت) ای و الحال انّك خاصة (تعلم انّه لم یجی) دون المخاطب، اذ لو علمه المخاطب ایضاً لما تعین کونه حقیة، لجواز ان یکون المتکلم قد جعل علم السامع بانه لم یجی قرینة علی انّه لم یرد ظاهره فلا یکون الاسناد الی ما هو له عند المتکلم فی الظاهر».

۴ ـ (چهارمین قسم از اقسام حقیقت) سخنی است که نه برابر با واقع باشد و نه هماهنگ با اعتقاد. مثل هنگامی که شما به دروغ بگویید: **«زید آمد»** و کسی غیر از شما نداند که زید نیامده در این هنگام سخن شما حقیقت عقلیّه است با اینکه نه برابر واقع است و نه برابر اعتقاد.

---

۱ ـ **«کلّها»** در تعبیر **«خلق الله الافعال کلّها»** برای فراگیری همه رفتار ماست، چه خوب و چه بد.

لیکن اگر مخاطب نیز بداند که: زید نیامده و شما بگویید: «زید نیامده» آنگاه حقیقت بودن اسناد معیّن نیست؛ چون ممکن است شما آگاهی مخاطب را قرینه قرار دهید تا بفهمانید که: ظاهر سخن را اراده نکرده اید و قصد دیگری مانند شوخی، طعن یا مجاز گویی داشته اید. در این صورت دیگر اسناد به **«ما هو له عند المتکلم فی الظاهر»** نیست تا حقیقت شود.

«اذ لو علمه المخاطب ایضاً». ضمیر **«علمه»** به **«عدم مجی»** باز می گردد. و ضمیر **«کونه»** به **«اسناد»**.

« (و منه) ای و من الاسناد (مجاز عقلی) و یسمّی مجازاً حکمیّاً و مجازاً فی الاثبات و اسناداً مجازیّاً». [1]

و پاره ای از اسنادها اسناد مجازی است، که به این نامها خوانده می شود:

۱ ـ **«مجاز عقلی»**؛ چون داور در آن عقل است نه وضع.

۲ ـ **«مجاز حکمی»**؛ زیرا مجاز بودن آن به اسناد و حکم وابسته است نه به لفظ.

۳ ـ **«مجاز در اثبات»**؛ می توانیم **«اثبات»** را به معنی انتساب و اتّصاف بگیریم، آنگاه هم اثبات را فرا می گیرد و هم نفی را. و می توانیم به معنی اثبات در مقابل نفی بگیریم و بگوییم: علت این که تنها اثبات را ذکر کرده این است که «نفی»، فرع «اثبات» است.

۴ ـ اسناد مجازی از این رو که اسناد به **«غیر ما هوله»** است و این اسناد منسوب به **«مجاز»** است.

۵ ـ اسناد در ترکیب. این نام را خطیب و شارح ذکر نکرده اند ولی دیگران گفته‌اند.[2]

« (و هو اسناده) ای اسناد الفعل او معناه (الی ملابس له) ای للفعل او معناه (غیر ما هو له) ای غیر الملابس الّذی ذلك الفعل او معناه مبنیّ له، یعنی غیر الفاعل فی المبنیّ للفاعل، و غیر المفعول به فی المبنیّ للمفعول به».

«ملابس» به معنی همراه، متعلق، وابسته و معمول است. یعنی: اسناد مجازی، اسناد فعل یا معنی آن است به متعلقی که فعل یا معنی فعل برای آن بنا نشده. یعنی غیر از آن چیزی که باید فعل یا معنیش بدان نسبت داده شود.

به سخن دیگر: غیر از فاعل در فعل معلوم و غیر از مفعول به در فعل مجهول.

دسوقی گفته: اگر فعل معلوم را به چیزی اسناد دادیم که هم از نظر نحوی فاعل باشد و هم از جهت معنوی، آنگاه آن اسناد حقیقی است. لیکن اگر از نظر نحوی فاعل بود ولی از جهت معنوی فاعل نبود، بلکه ظرف یا مصدر و ... بود، آنگاه اسناد مجازی است.

---

۱ ـ آقای دکتر جلیل تجلیل در تعریف اسناد مجازی نوشته اند: «امّا اسناد مجازی، نسبت دادن کارها به فاعلی است که به حقیقت فاعل نبوده». معانی بیان، ص ۱۲.

این تعریف ناتمام است. و قسمتی از تعریف را فرا نمی گیرد. دست کم باید بر آن افزود: و نسبت دادن فعل مجهول است به نایب فاعلی که در حقیقت، «مفعول به» نیست.

۲ ـ نگاه کنید به «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۳، ص ۱۲۰. و «الطراز»، ج ۳، ص ۲۵۵. از این رو به **«مجاز عقلی»**، **«مجاز در ترکیب»** می گویند که: این مجاز، پدیدهٔ ترکیب است.

همین گونه اگر اسناد فعل مجهول به چیزی داده شد که از حیث نحوی نایب فاعل، و از جنبهٔ معنوی مفعول به باشد، آنگاه اسناد حقیقی است. ولی اگر از نظر نحوی نایب فاعل بود و از دیدگاه معنوی مفعول به نبود آن وقت اسناد مجازی است.

«ملابس»، شایسته است این واژه را به فتحهٔ «باء» بخوانیم و بگوییم: **«مـلابسات»**؛ زیرا بعداً می‌گوییم: **«یلابس الفاعل و ...»** از این رو فعل **«ملابس»** (به کسرهٔ باء) می‌شود و فاعل و ... «ملابس» به فتحهٔ «باء».

«سواء کان ذلك الغیر غیراً فی الواقع او عند المتکلم فی الظاهر، و بهذا سقط ما قیل: انّه انْ اراد به غیر ما هو له عند المتکلم فی الظاهر فلا حاجة الی قوله «بتاوُّل». و هو ظاهر، و انْ اراد به غیر ما هو له فی الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل:«انبت اللّه البقل» مجازاً باعتبار الاسناد الی السبب».

چه این **«غیر»**، **«غیر ما هوله»** در واقع باشد و چه ایـن **«غیر»**، **«غیر ما هو له»** نـزد متکلم باشد، فی الظاهر؛ یعنی: از ظاهر حالش برآید که این اسناد، به **«غیر ما هو له»**است.

«و بهذا» یعنی: به این گسترش و تعمیم که در معنی «غیر» دادیم ساقط می شود این اشکال که: اگر مراد از **«غیر»**، **«غیر ما هو له عند المتکلم»** است، دیگر نیاز به قرینه نیست. و آنگاه قید **«بتأوُّل»** (به کمك قرینه) نابجاست.

و اگر مقصود از **«غیر»**، **«غیر ما هو له فی الواقع»** باشد، این سخن مجازی جاهل: **«انبت اللّه البقل»** دیگر داخل در تعریف نمی شود؛ چون اسناد به **«غیر ما هو له فـی الواقع»** نیست.

توضیح:

«غیر ما هو له» ،ممکن است **«غیر ما هو له عند المتکلم»** باشد نه واقع؛ مانند هنگامی که: یك یهودی با ارائه قرینه بگوید: **«الاسلام حق»** در این هنگام این سخن تنها **«غیر ما هو له عند المتکلم»** است، و مجاز.

و ممکن است **«غیر ما هو له عند المتکلم»** و **«غیر ما هو له فی الواقع»** باشد؛ مانند وقتی که: خدا باوری با قرینه بگوید: بهار، گیاه را رویاند.

و می شود **«غیر ما هو له»**تنها نزد متکلم باشد؛ مثل: سخن جاهلی که رویانندهٔ گیاه را بهار می داند. لیکن از باب اسناد به سبب، و از باب مجاز گویی می گوید: **«انبت اللّه البقل»** این سخن، **«غیر ما هو له فی الواقع»** نیست ولی مجاز است.

از این رو به مصنّف اشکال شده که: اگر هدف شما از «غیر»، **«غیر ما هو له فی الواقع»** باشد، این سخن جاهل،داخل در تعریف مجاز عقلی نمی شود. و اگر منظورتان از «غیر»، **«غیر ما هو له عند المتکلم فی الظاهر»** باشد دیگر نیاز به قرینه و قید **«بتاوّل»**نیست؛ زیرا ظاهر حال متکلم قرینه است بر این که: اسناد به **«ما هو له»** داده نشده.

به عبارت دیگر: وقتی می گوییم: این اسناد به **«غیر ما هو له عند المتکلم»** داده شده که قرینه ای باشد؛ یعنی: اگر قرینه ای نبود که نمی گفتیم ظاهراً به **«غیر ما هو له عند المتکلم»** اسناد داده شده است. پس نیاز به قید **«بتاوّل»** نیست.

شارح پاسخ می دهد که: «غیر»، عمومیّت دارد، هم **«غیر ما هو له عند المتکلم»** را فرا می گیرد و هم **«غیر ما هو له فی الواقع»** را. از این رو، به قرینه و به قید **«بتاوّل»** نیاز داریم در جاهایی که اسناد به **«غیر ما هو له فی الواقع»** داده شده.

و از سوی دیگر، قول جاهل که می گفت: **«انبت اللّه البقل»** نیز داخل در تعریف مجاز است؛ چون در آن، اسناد به **«غیر ما هو له عند المتکلم»** داده شده.

«و هو ظاهر» یعنی: بی نیازی از قرینه، آشکار است. انگیزه اش را گفتیم.

«خرج عنه» یعنی: از تعریف خارج است.

«باعتبار الاسناد الی السبب» یعنی: جاهل، رویانندۀ اصلی را بهار می داند و لیکن مجازاً و از باب اسناد به سبب می گوید: خدا سبزه را رویانده.

یا به سخن دیگر: او رویاننده را «وسیله» و «زمان»، یعنی بهار می داند؛ ولی مجازاً اسناد به **«سبب»**، یعنی **«اللّه»** می‌دهد. همان گونه که: شهر را کارگران می‌سازند ولی ما مجازاً می گوییم: **«بنی الامیر المدینة»** و اسناد را به «سبب» می دهیم.

«بتاوّل» یعنی: این اسناد باید به کمك قرینه باشد.

«متعلّق باسناده، و معنی التأول تطلّب ما یؤول الیه من الحقیقة، او الموضع الّذی یؤول الیه من العقل. و حاصله ان ینصب قرینةً صارفة عن ان یکون الاسناد الی ما هو له».

«بتاوّل» متعلق به **«اسناده»** است و معنی **«تاوّل»** این است که: جستجو شود حقیقت عقلیّه ای که اسناد به آن برگردد. یا جستجو شود یك معنی و توجیه عقلی که اسناد به آن وابسته باشد.

کوتاه سخن این که: متکلم قرینۀ باز دارنده ای بگمارد تا بفهماند که: اسناد به **«ما هو له»** نیست.

شرح:

واژهٔ «**تاوّل**» مصدر باب تفعّل است و از «**اول**» یا «**آل**» گرفته شده. «**آل**» به معنی بازگشت است. و «**مآل**» به معنی بازگشتگاه. یعنی: در مجاز، به کمك قرینهٔ صارفه ما به حقیقت بر می گردیم و توجّه می کنیم. اکنون یا حقیقت آن مجاز،روشن و واضح است، مثل: «**انبت الرّبیع البقل**» که حقیقتش «**انبت اللّه البقل**» است و ما به زودی آن حقیقت را می یابیم. عبارت «**تطلب ما یوول الیه من الحقیقة**» اشاره به همین قسم است؛ یعنی: یافتن و جستجو کردن چیزی (حقیقتی) راکه اسناد به آن بر می گردد.

منظور از «**ما**» حقیقت است. و مقصود از ضمیر «**یؤول**» اسناد.

و گاهی شناختن فاعل یا «مفعول به» حقیقی دشوار است. از این رو که: فعل با آن فاعل یا مفعول به هیچ گاه استعمال نشده. در این هنگام ما به کمك قرینه یك «**موضع**» و یا توجیه عقلی را پی می گیریم تا به آن فاعل یا مفعول به حقیقی برسیم. و به جای جستن حقیقت، در واقع به جستجوی حقیقت در عقل می پردازیم. عبارت «**او الموضع الّذی یؤول الیه من العقل**» یعنی یافتن یك موضع عقلی که اسناد به آن باز گردد، اشاره به همین قسم است. بررسی گسترده تر این بحث به زودی می رسد ان شاء اللّه.

ضمیر «**یؤول**» به اسناد بر می گردد. و ضمیر «**الیه**» به «**موضع**».

«**(وله) ای للفعل و هذا اشارة الی تفصیل و تحقیق للتعریفین (ملابسات شتّی) ای مختلفة، جمع شتیت کمریض و مرضی (یلابس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المکان و السبب) و لم یتعرض للمفعول معه و الحال و نحو هما، لانّ الفعل لا یسندالیها**».

از اینجا اشاره می شود به تحقیق و شرح گستردهٔ تعریف اسناد حقیقی و مجازی. فعل ، ملابسات، یعنی وابسته‌ها و متعلقات گوناگونی دارد؛ مثل فاعل، مفعول به، مصدر، زمان، مکان و سبب.

در متن عبارت مصنّف «له» خبر مقدم است و «**ملابسات**» مبتدای مؤخّر. «**شتّی**» جمع «**شتیت**» است همانگونه که «**مرضی**» جمع «**مریض**» است.

مصنّف مفعول معه، حال و مانند این دو (تمیز و مستثنی) را یاد آوری نکرد؛

چون فعل به اینها اسناد داده نمی شود.[1] یا با حفظ معنی، مسندالیه واقع نمی شود. فعل پیوند با فاعل دارد، زیرا از آن صادر می شود یا قیامش به آن است. و پیوند با مفعول به دارد، چون بر آن واقع می شود. و پیوند با مصدر دارد، از این رو که: بر حدث دلالت می کند؛ و حدث جزء مفهوم فعل است. و پیوند با مکان دارد، برای این که: هر فعلی در مکان تحقق می یابد و با زمان پیوند دارد؛ زیرا زمان ظرف وقوع هر فعلی است. و با سبب، چون انگیزهٔ تحقق فعل است.

« (فاسناده الی الفاعل او المفعول به اذاکان مبنیاً له) ای للفاعل او المفعول به؛ یعنی انّ اسناده الی الفاعل اذاکان مبنیاً للفاعل، او الی المفعول به اذاکان مبنیاً للمفعول به (حقیقة کمامرّ) من الا مثلة (و) اسناده (الی غیرهما) ای غیر الفاعل او المفعول به؛ یعنی غیر الفاعل فی المبنیّ للفاعل، و غیر المفعول به فی المبنیّ للمفعول به (للملابسة) یعنی لا جل انّ ذلك الغیر یشابه ما هو له فی ملابسة الفعل (مجازکقولهم عیشة راضیة) ».

بنابر این، اسناد فعل[2] به فاعل یا مفعول به اگر بر آنها ساخته شده باشد، یعنی اسناد فعل به فاعل اگر معلوم باشد و به مفعول به اگر مجهول باشد حقیقت است. **«کمامرّ»**[3] همان گونه که مثالهایش گذشت. مقصود همان سه مثالی است که مصنّف ذکر کرد: **«انبت اللّه البقل»** که مؤمن بگوید. و **«انبت الربیع البقل»** که جاهل بگوید. و **«جاء زیدٌ»** در حالی که تنها شما بدانید زید نیامده.

و اسناد فعل معلوم به غیر **«فاعل»** و اسناد فعل مجهول به غیر **«مفعول به»** به جهت شباهتی که آن غیر با **«ما هو له»** دارد، مجاز است.

« (للملابسة)؛ یعنی: لاجل انّ ذلك الغیر، یشابه ما هو له فی ملابسة الفعل». برای ملابست، یعنی برای این که آن غیر (مسندالیه مجازی) شباهت دارد به **«ما هو له»** (مسندالیه حقیقی) در پیوند با فعل.

به سخن دیگر: همانگونه که **«مسندالیه حقیقی»** فعل را همراهی می کند، **«مسندالیه مجازی»** نیز. مثلاً اگر مؤمنی بگوید: **«انبت اللّه البقل»** حقیقت است. و اگر بگوید: **«انبت الربیع البقل»** مجاز. ولی **«الربیع»** و **«اللّه»** با هم شباهت دارد؛ چون یکی زمان رویش است و دیگری سبب رویش. یا یکی وسیله است برای فعل، و دیگری سبب. و

---

۱ ـ در این سخن انتقاد هست.

۲ ـ معنی فعل را نگفته، چون فعل اصالت دارد.

۳ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۵۰. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۳. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۴۴ و ۴۵.

فعل به هر دو اسناد داده می شود.

مانند: **«عیشة راضیة فیما بنی للفاعل و اسند الی المفعول به، اذا العیشة مرضیة».**

«عیشة راضیة» مثال است برای جایی که فعل برای فاعل بنا شده لیکن به مفعول به اسناد داده شده.

توضیح:

«راضیه» اسم فاعل است و باید آن را مثل فعل معلوم به فاعل اسناد بدهیم و بگوییم: فلانی راضی است؛ یعنی خشنود است. لیکن در این مثال گفته ایم: زیست و زندگی او خشنود است و خرسندی و خشنودی که وصف شخص است را به زندگی که مفعول به است، اسناد داده ایم.

بنابر این، چون «راضیه» به جای «فاعل» به «مفعول به» اسناد داده شده، مجاز است.[1]

« اذا العیشة مرضیّة»؛ زیرا زیستن و زندگی مورد رضایت و خشنودی قرار می گیرد نه این که خود زندگی خشنود شود.

قابل توجّه است که: شاهد در اسناد **«راضیة»** است به **«ضمیر»** مستتر در آن، که مقصود از آن ضمیر **«عیشة»** است.

نکتهٔ دیگر: «**فی عیشةٍ راضیة**» در دو جای قرآن مجید آمده.[2]

و مثل **«عیشة راضیة»** است **«خلق من ماء دافق».**[3]

در این آیه، ضمیر **«دافق»** به **«ماء»** بر می گردد که **«مدفوق»** است.

« (وسیل مفعم) فی عکسه، اعنی فیما بنی للمفعول و اسند الی الفاعل؛ لانّ السیل هو الذی یفعم ای یملأ، من افعمت الاناء ای ملأته».

و مانند: **«سیل مفعم»** (یعنی سیل پر، سرشار و سر ریز). این مثال برخلاف مثال پیشین است؛ یعنی **«مفعم»** اسم مفعول است و باید به **«مفعول به»** اسناد داده شود ولی به **«فاعل»** اسناد داده شده. چون بی گمان سیل، پر و سر ریز و سرشار می کند رودخانه را. می گوییم: **«افعمت الاناء»** یعنی پرکردم ظرفها را. اگر می گفتیم: **«نهر مفعم»** یعنی رود سرشار و لبریز. یا می گفتیم: **«افعم السیل الوادی»** آنگاه حقیقت بود.

---

۱ ـ اگر «**رضی الرجل عیشته**» یا «**عیشة مرضیّة**» یا «**هند راضیة عیشتها**» بود، آنگاه حقیقت بود.

۲ ـ حاقة / ۲۱. قارعة / ۷.

۳ ـ طارق / ٦.

به هر حال، شاهد در اسناد **«مفعم»** است به ضمیر مستتر در آن، که مراد از آن ضمیر **«سیل»** است.

و مانند همین مثال است **«حجاباً مستوراً»**[۱] در قرآن نستوه که **«مستور»** به ضمیر مستتر در آن اسناد داده شده و مقصود از آن **«حجاب»** است؛ و **«حجاب»** ساتر است.

«(و شعر شاعر) فی المصدر و الاولی التمثیل بنحو «جدَّ جِدَّه» لانّ الشعر ههنا بمعنی المفعول».

و مانند **«شعر شاعر»** یعنی سرودنی که سراینده است. در اینجا **«شاعر»** اسم فاعل است و باید مثل فعل معلوم به فاعل اسناد داده شود لیکن به مصدر اسناد داده شده.

شارح می گوید: شایسته تر این بود که مصنّف به جای **«شعر شاعر»** به **«جدّ جدَّه»** مثل می زد؛ زیرا واژهٔ **«شعر»** گر چه به لفظ مصدر است ولی اکنون به معنی اسم مفعول، یعنی کلام موزون و سخن وزن دار، کاربرد پیدا کرده نه به معنی مصدریش که آفریدن سخن موزون باشد. از این رو، این، مثال جدیدی نیست، همانند **«عیشة راضیة»** است.

خلاصه این که: به باور مصنف **«شاعر»** اسناد داده شده به ضمیر مستتر در آن که مراد از آن، **«شعر»** به معنی مصدر است.[۲]

«جدّ جِدُّه» یعنی کوشید کوشیدنش. در این مثال اسناد **«جدّ»**، که فعل معلوم است به جای فاعل، به مصدر داده شده. در اینجا اگر می گفتیم: **«جدّ الرّجل جدّاً»**. آنگاه حقیقت بود.[۳] چه خوب بود مثل زده می شد به این سخن مولا علی ـ علیه السلام ـ **«و حرّرها العتق»**[۴] یعنی آزاد ساخته آن زن را آزاد شدن. در این سخن مولا ـ علیه‌السلام ـ اسناد **«حرّر»** به مصدر (عتق) داده شده.

«(و نهاره صائم) فی الزمان».

در این مثال **«صائم»** اسم فاعل است و باید به «فاعل» اسناد داده شود لیکن به جای فاعل به «روز» که زمان است اسناد داده شده. بی شک، شخص روزه است نه روز. از این

---

۱ ـ اسراء / ۴۵.

۲ ـ «و شعر شاعر: جیّد؛ قال سیبویه: ارادوابه المبالغة و الاشادة. و قیل: هو بمعنی مشعوربه». لسان العرب، ج ۴، ص ۴۱۰.

۳ ـ «الجدّ: انّما هو الاجتهاد فی العمل». لسان العرب، ج ۳، ص ۱۰۷.

۴ ـ نامهٔ ۴۴ نهج البلاغة.

رو اسناد «صائم» به ضمیر مستتر که مقصود از آن **«نهار»** است مجازی است. حقیقت آن این گونه بوده: **«صام المرء فی نهاره»**.

از همین قبیل است **«یومکم سعید»** یا **«عیدکم سعید»**، که اسناد به زمان داده شده.

و اگر لیاقت داشتیم که از فرهنگ برین علی ـ علیه‌السلام ـ سرشار شویم، مثل می‌زدیم به سخن او: **«ففرّق بیننا و بینکم اَمس»** یعنی: بین ما و شما جدایی انداخت دیروز. در این کلام، اسناد **«فرَّق»** به زمان **(امس)** داده شده.[1]

« (و نهر جارٍ) فی المکان، لان الشخص صائم فی النهار، و الماء جارٍ فی النهر».

و همانند **«نهر جارٍ»** یعنی رود جاری. در جایی که اسناد مجازی به مکان داده شده. **«جارٍ»** اسم فاعل است و اسناد آن به ضمیر مستتر داده شده که مقصود از آن **«نهر»** است. حقیقت آن این بود که گفته شود: **«الماء جارٍ فی النهر»**.

«لانَّ الشخص صائم فی النهار» علت مجاز بودن اسناد مثال گذشته است. می گوید: بی گمان شخص در روز، روزه می گیرد. بنابر این، اسناد **«صیام»** به **«نهار»** مجازی است. و بی تردید آب در رود جاری می شود پس اسناد جریان به **«نهر»** مجازی است. اسناد به مکان به جای اسناد به شخص یا اشخاص فراوان است.[2]

« (و بنی الامیر المدینة) فی السبب».

در این مثال به جای اینکه ساختن به سازندگان **(عمله)** اسناد داده شود به **«سبب آمر»**، یعنی به کسی اسناد داده شده که به فرمان او شهر را ساخته اند؛ مانند این شعر عنصری:

گروهشان همه در دست شاه کشته شده   سپاهشان دل پرکین و شهرشان ابتر

و مانند این بیت سعدی:

ملك اقلیمی بگیرد پادشا   همچنان در بند اقلیمی دگر

حقیقت مثال گذشته چنین است: **«بنی العملة المدینة بسبب امر الامیر».**

«و ینبغی ان یعلم انَّ المجاز العقلی یجری فی النسبة الغیر الاسنادیّة ایضاً من الاضافیة و الایقاعیة نحو: اعجبنی انبات الرّبیع البقل و جری الانهار. قال اللّه ـ تعالی ـ: (فان خفتم

---

۱ ـ نهج البلاغه، نامهٔ ۶۴، ص ۱۰۵۴.

۲ ـ اقلیم پارس را غم از آسیب دهر نیست   تا بر سرش بود چو تویی سایهٔ خدا
لقد سعد الدنّیا به دام سعده   و ایّده المولی بألویة النّصر

سعدی.

شقاق بینهما) و (مکر اللّیل و النّهار)».

باید دانست که: مجاز عقلی در نسبتهای غیر اسنادی هم چون نسبتهای اضافی و ایقاعی جاری می شود.

مقصود از مجاز بودن نسبتهای اضافی، اضافهٔ مصدر است به آنچه شایستهٔ اضافه به آن نیست. یا به سخن دیگر: اضافهٔ مصدر است. به «**غیر ما هو له**».

و مقصود از مجاز بودن نسبتهای ایقاعی، تعلق فعل است به مفعولی که در واقع آن نباید مفعول به باشد.

«**نسبت ایقاعی**»، یعنی: نسبت فعل به مفعول، مانند: «**اعجبنی انبات الربیع البقل**». یعنی: به شگفتم آورد رویاندن بهار گیاه را.

در این مثال، «**انبات**» به «**ربیع**» اضافه شده که اضافهٔ حقیقی آن اضافهٔ «**انبات**» به «**اللّه**» است.

و مثل: «**اعجبنی جری الانهار**» یعنی: به تعجب کشاند مرا جاری شدن جویها. در این مثال واژهٔ «**جری**» که مصدر است به «**انهار**» اضافه شده که مکان جاری شدن است. اضافهٔ حقیقی آن، اضافهٔ «**جری**» به «**ماء**» است.

و بسان «**فانْ خفتم شقاق بینهما**».[1] یعنی: اگر ترسیدید خشونت بین دو همسر را. در این مثال، واژهٔ «**شقاق**» که به معنی درگیری و اختلاف است به جای اضافه به «**زوجین**»، به «**بین**»، ـ که اسم مکان است ـ اضافه شده. این اضافه داخل در نسبتهای مجازی است؛ چون: درگیری برای زن و شوهر است، نه برای «**بین**».

و همچون: «**مکر اللیل و النهار**».[2] در این آیهٔ شریفه واژهٔ «**مکر**»، به جای اضافه به «**الناس**» یا «**ماکر**»، به «**اللیل**» اضافه شده. حقیقت آن چنین بوده: «**مکر النّاس فی اللیل و النهار**».

و مانند نسبتهای اضافی مجازی در این اشعار حافظ:

بیاور می که نتوان شد زمکر آسمان
ایمن به لعب زهره چنگیّ و مریخ سلح شورش

---

۱ ـ نساء / ۳۵.

۲ ـ سبأ / ۳۳. این نکته قابل توجه است که: اگر اضافهٔ «**مکر**» به «**اللیل**» را به معنی «**فی**» بگیریم دیگر نسبت اضافی مجازی نخواهد بود.

و یا:

کجا روم چکنم چاره ازکجا جویم   که گشته ام زغم وجورروزگارملول

و یا:

ده روزه مهر گردون، افسانه است و افسون
نیکی بجای یاران، فرصت شمار یارا

و یا:

مرا مهر سیه چشمان زسر بیرون نخواهد شد
قضای آسمان است این و دیگر گون نخواهد شد

و مانند نسبت ایقاعی مجازی در این بیت:

الا یا ایّها الساقی ادرکاساً و ناولها   که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها

«**ادر**» فعل امر است و به جای واقع شدن بر «**شراب الکأس**» برخود «**کأس**» واقع شده.

«و نحو نوّمت اللیل، و اجریت النّهر، قال اللّه ـ تعالی ـ: (ولاتطیعوا امر المسرفین)».[1]

از اینجا مثالهای نسبت «**ایقاعی**» آغاز می شود؛ مانند: «**نوَّمت اللیل**». یعنی: شب را خواباندم. در این مثال «**اللیل**» که ظرف است، مفعول به قرار گرفته. حقیقت، آن بوده: «**نوَّمت الشخص فی اللیل**».

و مثل: «**اجریت النهر**»، که «**النهر**» مفعول به واقع شده و حقیقت، آن بود که «**الماء**» مفعول به می شد.

و مثل «**و لا تطیعوا امر المسرفین**».[2] یعنی: پیروی نکنید فرمان اسراف پیشگان را. در این آیهٔ شریفه «**امر**»، یعنی فرمان، مفعول به واقع شده. نسبت ایقاعی حقیقی آن بود که «**المسرفین**» مفعول به واقع می شد و می گفتیم: «لا تطیعوا المسرفین فی

---

۱ ـ حضرت علاّمهٔ طباطبایی فرموده اند: نسبت مفعولی به «**یوماً**» در «**فکیف تتقون انْ کفرتم یوماً**» داخل در مجاز عقلی است. و مفعول واقعی «**عذاب**» است. نگاه کنید به «المیزان»، ج ۲، ص ۶۹.

۲ ـ شعراء / ۱۵۱. آیه های ۹۷ سورهٔ هود و ۱۷ سورهٔ مزّمّل مانند آیه ای که گذشت نسبت ایقاعی مجازی دارد.

امرهم».

بنابراین، در آیهٔ مبارکه چیزی مفعول به واقع شده که در حقیقت مفعول به نیست. باید نهی از اطاعت «مطاع» شده باشد. مانند این آیه: **«لا تطع المکذّبین»**[۱] که نهی از اطاعت **«مکذّب»** شده. نه نهی از اطاعت فرمان او.

«و التعریف المذکور انّما هو للاسنادی، اللّهم الاّ ان یراد بالاسناد مطلق النسبة».

ولی تعریف مصنف از مجاز عقلی، تنها مجاز در اسناد را فرا می‌گیردو شامل نسبت اضافی و ایقاعی نمی شود. خدایا مگر این که بگوییم: مراد از اسناد، مطلق نسبت است. چه تامّه و چه اضافی و ایقاعی.

توضیح:

ما گفتیم: اسناد مجازی نسبت های اضافی و ایقاعی را نیز در بر می گیرد. لیکن تعریف مصنّف: (**و منه مجاز عقلی، و هو: اسناده الی ملابس له غیر ما هو له بتاوّل**) تنها مجاز اسنادی را فرا می گیرد. مگر این که بگوییم: مراد از اسناد، مطلق نسبت است. (با اینکه قاعدةً اسناد را به معنی نسبت تامّه می گیرند)؟[۲]

شارح این نظر را با «اللّهم» ذکر کرده تا ناتوانی آن را برساند. و سستی و ناتوانی این نظر، به جهت این است که: ۱ ـ همهٔ مثالهای مصنّف برای مجاز در اسناد است. ۲ ـ اگر مصنّف از کلمهٔ اسناد، مطلق نسبت را اراده کرده باشد، آنگاه وی مقیّد گفته و مطلق خواسته. بدین شیوه که: وی اسناد، که به معنی نسبت تامّه است و مقیّد به **«تامه»** بودن راگفته و مطلق نسبت، چه تامه و چه اضافی و ایقاعی را اراده کرده و این گونه مجاز گفتنها در تعریف شایسته نیست.

«و ههنا مباحث شریفة و شحنابها الشرح».[۳]

در این زمینه بحثهای ارزشمندی را زینت مطول کرده ایم.[۴]

«(وقولنا) فی التعریف (بتاوّلٍ یخرج نحو ما مرَّ منْ قول الجاهل ـ انبت الرّبیع البقل ـ

---

۱ ـ قلم / ۸.

۲ ـ و از همین جهت که اسناد به معنی نسبت تامّه گرفته می شود شارح گفته: تعریف مصنّف فرا گیر نیست.

۳ ـ در مختصرهای چاپ جدید **«و شحنابها الشرح»** است ولی در مختصرهای حاشیه دار و چاپ قدیم **«و شحنابها فی الشرح»**. و در مختصرهای چاپ قدیم به جای کلمهٔ «شریفه» واژهٔ «نفیسه» است.

۴ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۴۶ و ۴۷. و مطوّل های چاپ جدید، ص ۵۸ و ۵۹.

رائیاً الانبات من الربیع، فانّ هذا الاسناد و ان کان الی غیر ما هو له فی الواقع، لکن لا تاول فیه؛ لانّه مراده و معتقده».

و قید «**بتاوّل**» یعنی نیاز به قرینه در مجاز، خارج می کند آنچه مانند سخن جاهلی است که می گفت: «**انبت الرّبیع البقل**» و معتقد بود که: رویش و رویاندن از بهار است. مؤکداً این اسناد گر چه به «**غیر ما هو له**» است در واقع، لیکن قرینه ندارد؛ چون رویاندن بهار، مراد و باور جاهل است.

«**نحو مامرّ**»: آنچه در تعریف اسناد حقیقی گذشت.[1]

«**رائیاً**»: در حالی که‌معتقداست.

«**هذا الاسناد**»؛ یعنی: اسناد «**انبات**» به «**ربیع**».

«**لا تأوّل فیه**»؛ یعنی: در آن اسناد.

«**لانّه**»؛ یعنی: اسناد «**انبات**» به «**ربیع**».

ضمیر «**مراده**» و «**معتقده**» به جاهل باز می گردد. «**معتقد**» ـ بفتح «**قاف**» ـ به معنی عقیده و باور است.

«**وکذا شفی الطبیب المریض و نحو ذلك**».[2]

همین گونه از تعریف مجاز خارج می کند: پزشك بیمار را درمان کرد. و مانند آن را.

«**نحو ذلك**»؛ یعنی: همه سخنانی که مطابق با واقع نیست و بدون قرینه آورده شده. مثل: سخنانی که پیروان دینهای باطل بر اساس باور و اعتقاد خویش می گویند.

«فقوله ـ بتأوّلٍ ـ یُخرج ذلك کما یخرج الاقوال الکاذبة، و هذا تعریض بالسکاکی حیث جعل التأوّلَ لا خراج الاقوال الکاذبة فقط، و للتنبیه علی هذا تعرَّض المصنّف فی المتن لبیان فائدة هذا القید، مع انّه لیس ذلك من دأبه فی هذا الکتاب».

بنابراین، سخن مصنف که گفت: «**بتاوّل**» قول جاهل را خارج می کند؛ همان گونه که سخنان دروغین را خارج می کند.

«**و هذا**»، مصنّف با تصریح به این که: قول جاهل از تعریف خارج می شود، به سکاکی گوشه زده است؛ زیرا سکاکی گفته: با قید قرینه، تنها سخنان دروغین از تعریف

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۵۰. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۳. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۴۴.

۲ ـ واژهٔ «**شفا**» بکسر «**شین**» به معنی درمان است. و بفتح «شین» به معنی ساحل، کناره و کرانه.

مجاز بیرون می رود.

«و للتنبیه علی هذا» مصنّف برای یاد آوری این مطلب، **(خروج قول جاهل از** تعریف مجاز) با این که روش و منش وی در این کتاب **(تلخیص)** بیان **فایدهٔ قیدها نبود،** فایدهٔ قید «بتأوّل» را ذکر کرد و گفت: **«وقولنا بتاوّل یخرج نحوما مرّمن قول الجاهل».**

«یخرج ذلك» یعنی: سخن جاهل را.

«و هذا»: این قول مصنّف.

«تعریض»: گوشه زدن.

«لیس ذلك»؛ یعنی: بیان فایده قیدها.

«دأبه» یعنی: روش مصنف.

«فی هذا الکتاب» اشاره است به همین متن (تلخیص). و این نکته را نیز می رساند که: شیوهٔ وی در کتاب **«ایضاح»،** این گونه نیست.

«و اقتصر علی بیان اخراجه لنحو قول الجاهل مع انّه یخرج الاقوال الکاذبة ایضاً».

و مصنف، تنها به خارج شدن سخن جاهل بسنده کرده؛ با این که: قید **«بتاوّل»،** سخنان دروغین را نیز از تعریف مجاز بیرون می کند.

کوتاه سخن اینکه: با قید **«بتاوّل»** دو گونه سخن از تعریف مجاز بیرون می رود:

۱ ـ سخنان جاهلانی که بر اساس باور و نابرابر با واقع، چیزهایی می گویند؛ مثل جاهلی که می گفت: **«انبت الربیع البقل».**

۲ ـ سخنان دروغین.

لیکن سکاکی گفته: با این قید، سخنان دروغین خارج می شود. و مصنف گفته: با این قید، قول جاهل بیرون می رود.

«(و لهذا) ای و لانّ مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لا شتراط التأوّل فیه (لم یحمل) نحو قوله:[1]

اشاب الصغیر و افنی الکبیر ـــ کرُّ الغداة و مرُّ العشی[2]

---

۱ ـ این شعر از «قثم بن حبیبة بن عبد القیس» ملقب به صلتان عبدی است وی از شعرای همروزگار جریر و فرزدق بوده و در دوران بنی اُمیّه زیست می کرده. غیر از قثم، دو شاعر دیگر نیز ملقب به «صلتان» بوده اند: یکی «صلتان صبی» و دیگری «صلتان فهمی». نگاه کنید به «الاعلام زرکلی»، ج ۲. و «الوشاح» ج ۱، ص ۸۴.

۲ ـ در «کامل» مبرّد نقل شده که: این شعر از «صلتان عبدی» است.

فملّتنا انّنا المسلمون ـــ علی دین صدیقنا و النبیّ

و در پی همان اشعار آورده:

و از همین روی که مثل قول جاهل (**انبت الربیع البقل**) از مجاز خارج می شود؛ زیرا در مجاز، داشتن قرینه شرط است. نمی توانیم بگوییم: این شعر مجاز است.

اشاب الصغیر و افنی الکبیـ ـر کرُّ الغداة و مَرُّ العشیِّ[1]

خردسالان را جوان و پیران را نابود ساخت آمدن صبحگاهان و گذشت شامگاهان.

(علی المجاز) ای علی انَّ اسناد اشاب و افنی الی کرّ الغداة و مرِّ العشیّ مجاز (ما) دام (لم یعلم او) لم (یظنَّ انَّ قائله) ای قائل هذا القول (لم یعتقد ظاهره) ای ظاهر الاسناد؛ لانتفاء التأول حینئذٍ، لاحتمال ان یکون هو معتقداً للظاهر، فیکون من قبیل قول الجاهل: انبت الربیع البقل».

با این که جوان شدن و نابود شدن را به آمدن و گذشتن بامدادها و شامگاهان اسناد داده است و این اسناد به «**غیر ما هو له**» است، ما نمی توانیم بگوییم: مجاز است؛ یعنی: اسناد «**اشاب**» و «**افنی**» به «**کرّ الغداة**» و «**مرّ العشی**» مجاز است. تا وقتی که ندانیم یا گمان قویّ نبریم که: گوینده، به ظاهر سخنش باور ندارد؛ زیرا قرینه نداریم و ممکن است گوینده به ظاهر سخنش معتقد باشد. در این هنگام مثل «**انبت الربیع البقل**» است که جاهل می گفت و حقیقت بود.

«**حینئذٍ**» هنگامی که نمی دانیم یاگمان قوی نداریم که ظاهر اسناد را اراده نکرده.

ضمیر «**یکون هو**» به «**قائل**» باز می گردد.

« (کما اُستُدِل) یعنی مالم یعلم و لم یستدل بشیئ علی انَّه لم یُرِد ظاهره مثل الاستدلال (علی انّ اسناد میّز) الی جذب اللیالی (فی قول ابی النجم».[2]

تا هنگامی که علم یاگمان قوی پیدا نکنیم که گوینده خلاف ظاهر را اراده کرده و تا وقتی که استدلال به چیزی نشده بر این که گوینده ظاهر سخن را اراده نکرده نمی توانیم بگوییم: مجاز است. و اگر علم و ظنّ نداشتیم و به چیزی استدلال شده بود که ظاهر

الم تر لقمان اوصی ابنه و او صیت عمراً فنعم الوصیّ

می توان گفت که: اینها قرینهٔ لفظیّه و حالیّه است بر «مجاز» بودن اسناد «**اشاب**» و «**افنی**» به «**کرّ الغداة**».

۱ ـ دراین بیت واژهٔ «**کبیر**» در دو مصراع تقسیم شده و «**راء**» «**کبیر**» آغاز مصراع دوّم قرار گرفته. به این گونه شعرها «**مدرّج**» می گویند.

۲ ـ نام «**ابوالنجم**»، فضل بن قدامه، و به قول برخی «مفضّل» است. وی از شعرای دولت اُموی است و هشام بن عبدالملك را ستایش کرده. ابوالنجم از شعرای آغازین اسلام است. شعر «**الحمد للّه العلی الاجلل**» در آغاز کتاب نیز از ابوالنجم بود. وی در سال ۱۳۰ هجری در گذشته. نگاه کنید به «المزهر»، ج ۲، ص ۴۲۲. و «الاغانی»، ج ۹، ص ۷۷.

اسناد مراد نیست آنگاه می توانیم بگوییم: مجاز است. مثل این شعر «ابو النجم» که در آن استدلال شده به خلاف ظاهر:

مـــيّزعنه قـــنزعاً عـــن قـــنزع   جذب الليـالي ابـطئي او اسـرعي

موهای سرم را مجموعه مجموعه از هم جدا کرده. گذشت شبهایی که به آنها گفته می شد: کند یا تند بگذر.

شرح واژه های شعر

«**میّز**» جدا کرده. «**عنه**» از آن سر. «**قُنْزع**»: مجموعه ها و گرده هایی است از موی سر. «**قنزع**» جمع «**قنزعه**» است.[1] «**هو الشعر المجتمع فی نواحـی الرأس**». «**قـنزع**»، موی گرد آمده در کناره های سر است.

«**قنزعاً عن قنزع**»، «**عن**» به معنی «**بعد**» است.[2] «**جذب اللیالی**» یعنی گذشتن شبها. مراد از «**لیالی**» مطلق زمان است. «**جذب اللیالی**» مثل «**جرد قـطیفةٍ**» از بـاب اضـافهٔ صفت به موصوف است. در اصل «**اللیالی الجاذبة**» بوده است.بنـابرایـن، نبـاید گـفت: «**اللیالی**» مسندالیه نیست و «**جذب**» مسندالیه است.

«**ای مضیّها و اختلافها**».

یعنی رفتن و آمدو شد شبها.

«**ابطئی**»: کند باش.در هنگام شادیها به زمان گفته می شود آهسته سپری شو.

«**اسرعی**»: تند باش. در وقت اندوه ها به زمان گفته می شود: تند بگذر.

«**(ابطئی او اسرعی) هو حال من اللیالی علی تقدیر القول، ای مقولا فیها،و یجوز ان یکون بمعنی الخبر**».

«**ابطئی**» و «**اسرعی**» حال است برای «**اللیالی**» لیکن چـون امـر است و انشـاء، و نمی‌تواند حال واقع شود باید یکی از این دو تأویل را انجام دهیم:

۱ ـ «**قول**» در تقدیر بگیریم:یعنی شبهایی که به آنها گـفته مـی شـد: «**ابـطئی او اسرعی**».

---

۱ ـ این شعر را «ابن منظور» این گونه نقل کرده:

قال ابوالنجم: طيّر عنها قنزعاً من قنزع   مرّ الليالي، ابطئي و أسرعي

«**ویروی: سیر عنه قنزع عن قنزع**». لسان العرب، ج ۸، ص ۳۰۳.

۲ ـ مثل «**لترکبن طبقا عن طبق**».انشقاق / ۱۹.

۲ ـ **«ابطئی»** و **«اسرعی»** را به معنی خبر بگیریم؛ یعنی: به معنی **«تبطئ»** و **«تسرع»**.

« (مجاز) خبر انَّ، ای اُستدل علی انَّ اسناد میّز الی جذب اللیالی مجاز».

«مجاز»، خبر **«انّ»** است؛ یعنی: استدلال شده برای این که: اسناد **«میّز»** به **«جذب اللیالی»** مجاز است به... .

« (بقوله) متعلق باستدل، ای یقول ابی النجم (عقیبه) ای عقیب قوله میزعنه قنزعاً عن قنزع (افناه) ای‌ابالنجم اَو شعر رأسه (قیل اللّه) ای امر اللّه ـ تعالی ـ و ارادته (للشمس اطلعی) ».

«بقوله» متعلق به **«استدل»** است؛ یعنی برای مجاز بودن اسناد **«میّز»** استدلال شده‌به قول ابی النجم که به دنبال **«میز عنه قنزعاً عن قنزع»** گفته: **«افناه قیل اللّه للشمس اطلعی»**.

«افناه»، می شود مقصود از ضمیر **«افناه»** ابوالنجم باشد. و می شود موی سر او یعنی تباه ساخته ابوالنجم را. یا موی سرش را.

«قیل الله» به معنی فرمان و ارادهٔ خداوند ـ متعال ـ است.[1]

«قیل» در اینجا اسم است و فعل مجهول نیست. **«قیل»** به معنی **«قول»** زیاد به‌کار آمده.[2]

«فانّه یدل علی انّه یعتقد انّه فعل اللّه و انّه المبدئ و المعید و المنشئ و المغنی. فیکون الاسناد الی جذب اللیالی بتاوّل بناءً علی انّه زمان او سبب».

بی شك **«افناه قیل اللّه»** نشانگر این است که: نابود ساختن، کار او است. و خداوند پدید آورنده، بازگرداننده، سازنده، و نابودکننده است.

بنابراین، اسناد «میز» به **«جذب اللیالی»** همراه با قرینه، و مجازی است. براین اساس که: **«جذب اللیالی»** زمان برای «میّز» است یا **«سبب»** برای آن.

اگر **«جذب اللیالی»** را زمان بگیریم، آنگاه این شعر مانند **«نهاره صائم»** می شود که

---

۱ ـ راغب گفته: **«القول و القیل واحد»**. مفردات راغب، ص ۴۱۵.

۲ ـ در قرآن مجید آمده:

«من اصدق من اللّه قیلاً». نساء / ۱۲۲.

«الاّ قیلاً سلاماً سلاماً». واقعه / ۲۶.

«هی اشدّ وطأ واقوم قیلاً». مزّمّل / ٦.

«و قیله یا ربِّ انَّ هؤلاء قوم لایؤمنون». زخرف / ۸۸ .

در آن اسناد بـه زمـان داده شده بود. در اینجا نیز به جای اسناد به **«اللّه»، به «جذب اللیالی»** که زمان است اسناد داده شده.

و اگر **«جذب اللیالی»** را سبب بگیریم، آنگاه مثل **«بنی الامیر المدینة» می شود که** اسناد به سبب داده شده بود مجازاً. لیکن آنجا **«سبب آمر»** بود و اینجا **«سبب عادّی».**

در این صورت، دیگر **«جذب اللیالی»** از باب اضافهٔ صفت به موصوف نیست.

در زمینهٔ این شعر

این شعر ابوالنجم، بازتابی از گلایه های زن اوست؛ کنیهٔ همسرش «امّ الخیار» بوده. صبحگاهی به سرزنش ابوالنّجم برخاسته و مثلاً به وی گفته: موهـای سـرت ریـخته و نشانه‌های پیری در تو به جلوه نشسته، کمرت شکسته، نفست خسته و گامهایت ناپیوسته گشته.

آنگاه «ابوالنجم» در پاسخ همسرش گفته: گذشت زمان، چنین و چنان کرده. و اسناد «میّز» را به **«جذب اللیالی»** داده لیکن چون قرینهٔ لفظیه در کلام آورده و گفته: **«افناه قیل اللّه للشمس اطلعی»** یعنی: نابود ساخته «ابوالنجم» را فرمان طلوعی که خداوند بـه خورشید داده. از این رو، اسناد «میز» را به **«جذب اللّیالی»** مجازی می دانیم.[1]

« (و اقسامه) ای اقسام المجاز العقلی باعتبار حقیقیّة الطرفین و مجازیّتهما (اربعة؛ لانّ طرفیه) و هما المسندالیه و المسند (امّا حقیقتان) لغویتان (نحو انبت الربیع البقل) ».

پیش در آمد بحث

تاکنون بحث ما از مجاز در اسناد بود (مجاز عقلی) لیکن مجاز دیگری داریم که قلمرو آن واژه هاست نه اسناد (مجاز لغوی). اگر واژه ای در معنی موضوع له خودش به کار رود حقیقت لغوی است؛ مثل هنگامی که کلمهٔ **«اسد»** را برای حیوان ویژه به کار می بریم. و اگر آن کلمه را در غیر معنی **«وضعی»** اش استعمال کردیم از این جهت که با

---

۱ ـ قسمت دیگری از اشعار «ابوالنجم» این است:

قداصبحت اُمّ الخیار تدّعی	**علیّ دنباً کُلّه لم اصنع**
من انْ رأت راسی کراس الأصلع	**میز عنه قنزعاً عن قنزع**
جذب اللیالی ابطئی او اسرعی	**افناه قیل اللّه للشمس اطلعی**

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که: ماههای قمری از شب آغاز می شود و نشان آغاز و وسط و پایان آن در شب نمودار است. از این رو در شمارش زمان، اعراب به شمارش شبها تکیه می کرده اند.

معنی **«وضعی»** اش شباهت یا پیوند دارد آنگاه آن واژه مجاز لغوی است. مانند وقتی که واژهٔ **«اسد»** را برای مرد دلیر و بی باک به‌کار می بریم.

اینك می گوییم: سخنی که در آن اسناد مجازی هست به اعتبار حقیقت یا مجاز لغوی بودن مسندالیه و مسندش چهارگونه است:[۱]

۱ ـ گاهی مسندالیه و مسندش هر دو حقیقت لغوی است. مانند: **«انبت الربیع البقل»**.در این کلام، اسناد **«انبت»** به **«الربیع»** مجاز عقلی است. ولی **«انبت»** که مسند است و **«الربیع»** که مسندالیه، هر دو در معنی واقعی خودش به‌کار رفته. و هر دو حقیقت لغوی است.

« (او مجازان) لغویان (نحو أحیا الارض شباب الزمان)، فانّ المراد باحیاء الارض، تهییج القوی النامیة فیها، و احداث نضارتها بأنواع النبات».

یا مسند و مسندالیه هر دو مجاز لغوی است مانند: زنده‌کرد زمین را جوانی زمان. در این مثال مقصود از **«احیاء ارض»** یعنی زنده‌کردن زمین، انگیزش و رویش چیزهای رشد یابنده، و پدید آمدن خرّمی و شادابی و سرسبزی باگیاهان گوناگون در زمین است.

«فانَّ المراد باحیاء الارض»: مؤکداً مراد مجازی از احیاء زمین.

«تهییج»، یعنی: انگیزش و رویش.

«القوی» جمع **«قوه»** است.

ضمیر **«فیها»** به **«ارض»** باز می گردد، که مؤنث مجازی است.

«و احداث نضارتها»: پدید آمدن خرّمی و سرسبزی زمین.

«و الاحیاء فی الحقیقة اعطاء الحیاة، و هی صفة تقتضی الحس و الحرکة الارادیة».[۲]

ولی معنی حقیقی **«احیاء»**، بخشیدن حیات است. و **«حیات»**، صفتی است که حس

---

۱ ـ این تقسیم بندی برای دو طرف اسناد حقیقی نیز هست؛ مانند:

۱ ـ **«انبت اللّه البقل»** که **«انبت»** که مسند است و **«اللّه»** که مسندالیه، هر دو در معنی حقیقی به کار رفته و اسناد نیز حقیقی است.

۲ ـ **«احی اللّه الارض»**، **«مسند»** معنی مجازی دارد و **«اللّه»** در معنی حقیقی به کار رفته.

۳ ـ **«قتل الاسد الجند فی الحرب»** مسند معنی حقیقی دارد و مسندالیه معنی مجازی.

۴ ـ **«احی الاسد الشجاعةَ»** مسند و مسندالیه معنی مجازی دارد لیکن اسناد حقیقی است.

۲ ـ باید بین معنی حقیقی و معنی مجازی ارتباط باشد، در مثال **«احی الارض شباب الزمان»** بین معنی حقیقی **«احی»** که زنده کرد است با معنی مجازیش که رویاند است، شباهت هست؛ چون رویش، پدیدهٔ حیات است و نمود آن. و بین معنی حقیقی جوانی (**شباب**) که اوج حرارت غریزی است با معنی مجازیش که بهار است مناسبت هست؛ زیرا ازدیاد نیروها و اوج آن، مقدمهٔ جوانی است یا خود آن.

و حرکت ارادی را می طلبد. (حیات حیوانی نیاز به بدن و پیکر نیز دارد).

«وکذا المراد بشباب الزمان، زمان ازدیاد قواها النامیة، و هو فی الحقیقة عبارة عن کون الحیوان فی زمانٍ تکون حرارته الغریزیّة مشبوبةً، ای قویّةً مشتعلةً».

همین گونه مراد از جوانی (**شباب**) در این مثال، زمان افزایش نیروهای رشد یابنده است. لیکن معنی حقیقی «**شباب**»، بودن «**حیوان**» است در زمانی که حرارت غریزی آن قوی و آتشناک است.

«**کذا المراد**» یعنی مراد مجازی.

«**و هو فی الحقیقة**» یعنی آن «**شباب**».[1]

معنایی را که برای جوانی گفتیم، تبلور و جلوه اش در زمین و حیوان است و وصف آن دو لیکن چون این وصف در زمان رخ می‌نماید، به آن «**شباب الزمان**» گفته شده.

کوتاه سخن اینکه: در مثال «**احی الارض شباب الزمان**»، معنی حقیقی «**احیاء**»، بخشیدن حیات است؛ لیکن مجازاً به معنی خرّمی و سرسبزی آمده. و معنی حقیقی «**شباب**»، هنگامهٔ اوج غرایز در حیوان است و مجازاً به معنی بهار گرفته شده.

« (او مختلفان) بان یکون احد الطرفین حقیقة و الآخر مجازاً: (نحو انبت البقل شباب الزمان) فیما المسند حقیقة و المسندالیه مجاز».

یا مسند و مسندالیه با هم تفاوت دارد بدین ترتیب که: یکی حقیقت است و دیگری مجاز؛ مانند: «**انبت البقل شباب الزمان**»، که مسند (**انبت**) حقیقت است و مسندالیه (**شباب الزمان**) مجاز.

« (و احیا الارض الربیع) فی عکسه».

و مانند: «**احیا الارض الربیع**» که برعکس مثال پیشین، مسندش (**احیا**) مجاز است و مسندالیهش (**الربیع**) حقیقت.

«و وجه الانحصار[2] فی الاربعة علی ما ذهب الیه المصنف ظاهر؛ لأنه اشترط فی المسند انْ یکون فعلا او ما فی معناه، فیکون مفرداً، وکل مفرد مستعمل امّا حقیقة او مجاز».

---

۱ ـ دسوقی پیشنهاد کرده که «**شباب الزمان**» این گونه تعریف شود: «**ازدیاد قوة الارض بسبب لطافة الهواء و اعتداله و انصباب المطر من السّماء فی هذا الزمان**». یعنی: شباب زمان، هنگامهٔ گسترش و افزایش نیروی زمین به جهت لطافت و اعتدال هوا و ریزش باران است. شروح التلخیص، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲ ـ در مختصرهای چاپ قدیم به جای «**فیکون مفرداً**»، «**فی مفردٍ**» آمده.

انگیزهٔ منحصر بودن اقسام در چهارگونه، بر اساس باور مصنف آشکار است.[۱] چون وی گفت: مسندی موصوف حقیقت و مجاز قرار می گیرد که فعل باشد یا معنی آن را داشته باشد. و فعل یا معنی آن هم مفرد است، و مفرد مستعمل مسلماً یا حقیقت است یا مجاز.

قید **«مستعمل»** از این روست که: مفرد قبل از استعمال نه حقیقت است و نه مجاز.
ضمیر **«لانّه»** به مصنف باز می گردد.

« (و هو) ای المجاز العقلی (فی القرآن،کثیر) ای کثیر فی نفسه لا بالاضافة الی مقابله حتی تکون الحقیقة العقلیة قلیلة، و تقدیم فی القرآن علی کثیر لمجرد الاهتمام».

مجاز عقلی در قرآن، فراوان است. البتّه نه نسبت به حقیقت عقلی به گونه ای که حقیقت کم باشد و مجاز زیاد.

در عبارت **«فی القرآن کثیر»**، **«فی القرآن»** تنها برای اهمیت از «کثیرٌ» پیشی گرفته و تقدیم آن برای حصر نیست.[۲]

«کقوله ـ تعالی ـ (و اذا تلیت علیهم آیاته) ای آیات اللّه(زادتهم ایماناً)اسندالزیادة و هی فعل اللّه ـ تعالی ـ الی الآیات، لکونها سبباً».[۳]

و مانند این آیهٔشریفه: **« و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا».**[۴] هنگامی که آیات خداوند بر آنان خوانده می شود آن آیات بر ایمانشان می افزاید.

«افزودن»که کار خداوند است به **«آیات»** اسناد داده شده؛ چون آیات **«سبب»** **افزایش ایمان است.**

---

۱ ـ شارح گفت: وجه انحصار بر اساس عقیدهٔ مصنّف، روشن است. امّا بر اساس عقیدهٔ سکاکی ممکن است مسند جمله باشد. و جمله، موصوف حقیقت و مجاز قرار نمی گیرد. مثلاً در **«زید نهاره صائم»** به عقیدهٔ مصنف اسناد **«صائم»** به ضمیر داده شده ولی به باور سکاکی اسناد **«نهاره صائم»** به «زید».

۲ ـ چون حصر در اینجا بی معنی است؛ از این رو که: مفاد حصر، این گونه می شود: تنها در قرآن زیاد است نه در غیر آن.

نکته دیگر این که: مجاز عقلی در احادیث نیز فراوان است.

۳ ـ هر جا نویسنده یا گوینده ای آیه ای را در سخنش بیاورد لیکن ننویسد یا نگوید: **«قال اللّه تبارک و تعالی»** و یا **«کقوله تعالی»** و مانند آن. این کار را **«اقتباس»** می گویند. خطیب قزوینی نیز بدون این که بگوید: کقوله تعالی، گفته: **« و هو فی القرآن کثیر و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا».**

این کار خطیب، به وهم می اندازد **«اقتباس»** را. ولی به طور کامل **«اقتباس»** نیست؛ چون تعبیر **«هو فی القران»** آمده و معنی چنین می نماید که مجاز عقلی در قرآن فراوان است. هنگامی که بخوانند ایمانشان به این سخن زیادتر می شود.

۴ ـ انفال / ۲.

« (یذبح أبناءهم) نسبت التذبیح الّذی هو فعل الجیش الی فرعون ، لانّه سبب آمر».

و مانند این آیهٔ کریمه: «**یذبّح ابناءَ هم**».[1] یعنی: فرعون، پسرانشان را می کشت. «**کشتن**»، که کار سپاه فرعون بوده به خود «**او**» اسناد داده شده؛ زیرا وی فرمان دهنده و برانگیزنده بوده.

«**تذبیح**»: کشتن.

«**هو**» به «**تذبیح**» باز می گردد.

«**آمر**»: فرمان دهنده.

« (ینزع عنهما لباسهما) نسب نزع اللباس عن آدم و حوّاء ـ و هو فعل اللّه تعالی حقیقةً ـ الی ابلیس؛ لانّ سببه الأکل من الشجرة، و سبب الأکل وسوسته و مقاسمته ایّا هما انّه لهما لمن الناصحین».

و مانند این آیهٔ شریفه: «**ینزع عنهما لباسهما**».[2] یعنی: شیطان جامه از تنشان برگرفت.

در این آیه برگرفتن لباس از آدم و حواء، که کار خداوند ـ متعال ـ است، به شیطان اسناد داده شده؛ زیرا علت برگرفته شدن لباس، خوردن از آن درخت ویژه بود. وسوسهٔ شیطان انگیزهٔ خوردن شد. و این که سوگندشان داد و تأکید کرد که من نصحیت گر شمایم. (اشاره است به این آیه): «**و قاسمهما انّی لکما لمن الناصحین**»:[3] شیطان سوگند داد آدم و حواء را که مؤکداً من پند دهندهٔ شمایم.

«**نزع**»: کندن. «**و هو**» یعنی «**نزع**». ضمیر «**سببه**» نیز به «**نزع**» بر می گردد.

« (یوماً) نصب علی انّه مفعول به لتتقون، ای کیف تتقون یوم القیامة ان بقیتم علی الکفر یوماً (یجعل الولدان شیباً) نسب الفعل الی الزمان و هو للّه ـ تعالی ـ حقیقةً».

و مانند: «**فکیف تتقون ان کفرتم یوماً یجعل الولدان شیباً**».[4] یعنی: اگر کفر پیشه بمانید چگونه پروا می کنید روزی را که کودکان را پیر می کند.[5]

---

۱ ـ قصص / ۴. واژهٔ «فرعون» ۷۴ بار در قرآن مجید آمده. «**فرعون**» لقب پادشاهان مصر بوده لیکن نام «فرعون» همروزگار با موسی ـ علیه السلام ـ «**رامس**» یا «**رعمیس**» و نام پسر او نیز که همزمان با رسالت حضرت موسی می زیسته به قول برخی «**منفتاح**» بوده. رجوع کنید به «قاموس القرآن»، ج ۷ ـ ۵ ص ۱۶۳ و ۱۶۴. و به «تاریخ ملل شرق»، ص ۳۲.

۲ ـ اعراف / ۲۷.

۳ ـ اعراف / ۲۱.

۴ ـ مزمل / ۱۷.

۵ ـ «**ولدان**» جمع «**ولید**» است و «**ولید**» نوزادی است که تازه متولد شده. ابن منظور گفته: «**والولید**:

«یوماً» منصوب است و مفعول به **«تتقون»**؛ یعنی: چگونه می پرهیزید از روز قیامت اگر کافر بمانید؟

در این تعبیر، شارح **«ان کفرتم»** را به **«ان بقیتم علی الکفر»** تفسیر کرده، چون آیهٔ شریفه خطاب به کفار است و آنان کفر پیشه هستند و کفر ورزیدن آنان تحصیل حاصل است. از این رو **«ان کفرتم»** را به معنی باقی ماندن بر کفر گرفته.

«نسب الفعل الی الزمان ...»: پیر کردن نوزادان و کودکان به ضمیر **«یوم»** اسناد داده شده با این که فاعل حقیقی خداوند ـ متعال ـ است. به سخن دیگر، **«فعل»** به جای **«اللّه»** به **«زمان»** اسناد داده شده.

«و هذا کنایة عن شدّته و کثرة الهموم و الأحزان فیه، لانّ الشیب ممّا یتسارع عند تفاقم الشدائد و المحن، او عن طوله و انّ الاطفال یبلغون فیه اوان الشیخوخة».

«هذا» این که خداوند می فرماید: «نوزادان پیر می شوند» کنایه از سختی آن روز و از انبوه اندوه و رنجشهایی است که در آن روز هست.

بی گمان پیری از چیرهایی است که در هنگامهٔ تراکم دشواریها و آزردگیها شتاب می گیرد، و فرا می رسد.

«شیب» بکسر **«شین»** در آیهٔ مبارکه جمع **«اشیب»** است و **«اشیب»** به معنی پیر و سفید مو است. و **«شیب»** بفتح «شین»، در عبارت شارح به معنی پیری است.

«کنایة» انبوه اندوه لازمهٔ پیری است در آیهٔ مبارکه پیری که ملزوم است ذکر شده و انبوه اندوه که لازمهٔ آن است اراده شده.

«تفاقم» به معنی تراکم و کثرت است.[1]

«محن» جمع **«محنه»** و به معنی بلاهایی است که انسان با آنها آزموده می شود.[2]

ضمیر **«شدّته»** و **«فیه»** به **«یوم»** باز می گردد.

«او عن طوله و انّ الاطفال یبلغون فیه او ان الشیخوخة».

«اوان» بر وزن و به معنی زمان است؛ یعنی: یا پیر شدن نوزادان کنایه از درازای آن روز است، یعنی آن روز آنقدر طولانی است که کودکان در آن به زمان پیری

المولود حین یولدْ. و الجمع، ولدان. و الاسم، الولادة و الولودیّه». لسان العرب، ج ۳، ص ۴۶۸.

۱ ـ **«و الفقم: الامتلاء یقال: اصاب من الماء حتی فقم».** لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۵۷.

۲ ـ **«و المحنة: واحدة المحن التی یمتحن بها الانسان من بلیة».** لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۰۱.

می‌رسند.[1]

ضمیر «**طوله**» و «**فیه**» به «**یوم**» باز می گردد.[2]

« (و أخرجت الارضُ اثقالها) ای ما فیها من الدّفائن و الخزائن، نسب الاخـراج الی مکانه و هو فعل اللّه ـ تعالی ـ حقیقة».

و مانند این آیه: «**و اخرجت الارض اثقالها**»[3] یعنی: بیرون می آورد زمین بـارها و متاعش را.

مقصود از «**اثقال**»، چیزهایی است که در زمین نهفته؛ مثل آنچه در آن دفن شده یا گنجینه‌هایی که خود داشته. و در این آیه، «**بیرون آوردن**»، که کار خداوند ـ متعال ـ است به «**زمین**»، که جایگاه اخراج است نسبت داده شده.

ضمیر «**فیها**» به «**ارض**» بر می گردد.

«**الدفائن**» چیزهایی است که از بیرون در زمین نهاده‌اند.

«**الخزائن**» گنجینه ها و معادنی است که زمین دارد.

«**الی مکانه**» یعنی جایگاه «اخراج».

اسنادهای مجازی نمونه‌های فراوان دیگری نیز در قرآن شریف دارد. مانند:

«**انّه کان وعده مأتیّاً**». مریم / ۶۱.

«**و یوم تقوم الساعة**». روم / ۱۲.

«**حتی تضع الحرب اوزارها**». محمّد / ۴.

«**تؤتی اکلها کل حین**». ابراهیم / ۲۵.

«**فمنهم من یقول ایّکم زادته هذه ایماناً**». توبه / ۱۲۴.

«**اذا اخذت الارض زخرفها**». یونس / ۲۴.

«**بما کسبت قلوبکم**». بقره / ۲۲۵.

«**یوم یقوم الحساب**». ابراهیم / ۴۱.

«**جنات تجری من تحتها الانهار**». فرقان / ۱۰. این آیه شریفه مانندهای بسیار دارد.

«**و اتقوا یوماً ترجعون فیه الی اللّه**». بقره / ۲۸۱.

«**انا نخاف من رّبنا یوماً عبوساً قمطریراً**». انسان / ۱۰.

---

۱ ـ دسوقی برای درازی آن روز اشاره کرده به: «**و انَّ یوماً عند ربّك کالف سنةٍ ممّا تعدّون**». حج / ۴۷.

۲ ـ نگاه کنید به «المیزان»، ج ۲۰، ص ۶۹.

۳ ـ زلزال / ۲.

«و اتقوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً». بقره / ۴۸.

و مانند:

«فلینظر الانسان ممّم خلق. خلق من ماء دافق». طارق / ٦.

«جعلنا بینك و بین الّذین لا یؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً». اسراء / ۴۵.

«جزاءً موفوراً». اسراء / ٦۳.

«لا عاصم الیوم». هود / ۴۳.

«فاوقد لی یاهامان علی الطّین». قصص / ۳۸.

« (و غیر مختص بالخبر) عطف علی قوله «کثیر». ای و هو غیر مختص بالخبر، و انّما قال ذلك لانّ تسمیته بالمجاز فی الاثبات و ایراده فی احوال الاسناد الخبری یوهم اختصاصه بالخبر».

مجاز عقلی ویژهٔ خبر نیست. **«هو غیرمختص»** بر **«کثیر»** عطف شده لیکن قید **«فی القرآن»** دیگر در معطوف رعایت نمی شود؛ چون اگر رعایت شود این گونه می‌گردد: مجاز عقلی در قرآن ویژهٔ خبر نیست. و این معنا نادرست است.

«انّما قال ذلك» غیر مختص بودن مجاز را به خبر، مصنف به دو انگیزه ذکر کرد:

۱ ـ علمای معانی ـ بیان، این مجاز را **«مجاز در اثبات»**، یعنی «مجاز در حکم» نامگذاری کرده بودند.[۱]

فاعل **«تسمیته»** علمای بلاغت هستند. و ضمیر مفعولی آن به مجاز در اسناد بر می‌گردد.

۲ ـ مصنّف بحث مجاز عقلی را در احوال اسناد خبری بیان کرد؛ این نیز به این اندیشه کمك کرده که: مجاز عقلی از ویژگیهای اسناد خبری است.

ضمیر **«ایراده»** به **«اسناد مجازی»** بر می گردد. همین گونه ضمیر **«اختصاصه»**.

« (بل یجری فی الانشاء نحو یا هامان ابن لی صرحاً)؛ لانّ البناء فعل العملة، و هامان سبب آمر».

مجاز عقلی در انشاء نیز جریان دارد؛ مانند: **«یا هامان ابن لی صرحاً»**[۲] یعنی: ای هامان! برایم کاخی بساز.

---

۱ ـ **«مجاز در اثبات»** را برخی به معنی مجاز در حکم و اتصاف گرفته اند. و بعضی به معنی اثبات در مقابل نفی. اگر به معنی دوّم نیز باشد، اثبات و نفی در انشاء نیست.

۲ ـ غافر / ۳٦.

در این آیهٔ شریفه، «**ساختن**»، از «**هامان**» خواسته شده با این که وی سبب فرمان دهنده بوده و ساختن،کار کارگران است.

«**هامان**» وزیر فرعون بوده.

«**صرح**» به معنی کاخ و قصر است.

«وکذا قولك: «لینبت الرَّبیع ماشاء»، «و لیصم نهارک»، «و لیجد جدُّک»، و ما اشبه ذلك ممّا اسند فیه الاَمر او النهی الی مالیس المطلوب فیه صدور الفعل او الترک عنه. وکذا قولك:«لیت النَّهر جار» و قوله ـ تعالی ـ: (اصلاتك تأمرک).

و همین گونه اسناد مجازی است سخن شما: «**لینبت الربیع ماشاء**» یعنی: باید برویاند بهار، هر چه را که می خواهد. این جمله امر غایب و انشاییاست. در این تعبیر «**لینبت**» به جای «**الله**»، به «**ربیع**» اسناد داده شده. ومی‌بایست «**لینبت الله فی الربیع ماشاء**» بود.

و مانند: «**ولیصم نهارک**» باید روزت روزه باشد. که به جای شخص، به زمان اسناد داده شده. و باید «**ولتصم انت فی نهارک**» باشد.

و مثل: «**ولیجد جدّک**» که در آن به جای شخص، به مصدر اسناد داده شده و می بایست «**لتجتهد انت اجتهاداً**» باشد.

«**و ما اشبه ذلك**» و آنچه مانند مثالهای گذشته است. از جاهایی که امر یا نهی اسناد داده شده به مسندالیه ای که شایسته نیست از آن مسندالیه صدور فعل (در امر) یا بایسته نیست ترک فعل از آن مسندالیه (در نهی).

مقصود از «**ما**» ی در «**الی ما**»، «مسندالیه» است.

و ضمیر «**فیه**» و «**عنه**» نیز به «مسندالیه» باز می گردد.

«**وکذا قولك لیت النهر جارٍ**» همین گونه اسنادش مجازی است. «**لیت النهر جارٍ**» یعنی: ای کاش رود، جاری بود. در اینجا «**جارٍ**» به ضمیری اسناد داده شده که به «**نهر**» باز می‌گردد؛ با این که آنچه جاری می‌شود آب است. می‌بایست این گونه آرزو می‌شد: «**لیت الماء جار فی النهر**».

و مثل: «**اصلوتك تأمرک ان نترک ما یعبد آباؤنا؟**».[1] کفر پیشگان به حضرت شعیب ـ علیه السلام ـ گفتند: آیا نماز و نیایشت به تو فرمان می دهد تا ما آنچه را که نیاکان ما می ستوده اند رها کنیم؟

---

۱ ـ هود / ۸۷.

این سخن استفهام است و انشاء. و ضمیر **«تأمر»** به **«صلوة»** باز می گردد. با این که نماز فرمان نمی دهد. آنان می بایست این گونه سؤال می کردند: **«أ یأمرک ربّك فی صلوتك؟»**.[1]

« (و لا بدله) ای للمجاز العقلی (من قرینة) صارفة عن ارادة ظاهرة؛ لانّ المتبادر الی الفهم عند انتفاء القرینة هو الحقیقة (لفظیة کمامرّ) فی قول ابی النجم من قوله: افناه قیل اللّه».

بناچار مجاز عقلی باید قرینه ای داشته باشد که از ارادهٔ ظاهر سخن جلوگیری کند.

«قرینهٔ صارفه» یعنی «قرینهٔ باز دارنده»؛ زیرا مؤکداً هنگامی که قرینه نباشد آنچه سریعاً به اندیشه می آید حقیقی بودن اسناد است.

«هو الحقیقة» یعنی آن متبادر، حقیقت است. اکنون آن قرینه گاهی لفظی است؛ **«کما مرّ»**[2] همان گونه که در شعر ابوالنجم گذشت. در آنجا **«افناه قیل اللّه»** قرینهٔ لفظی بود برای مجازی بودن اسناد در **«میّز»**.

قابل توجّه است که: قبلاً در تعریف مجاز با قید **«بتاوّل»** نیاز به قرینه ثابت شده بود. لیکن اکنون به عنوان مقدمه برای تقسیم قرینه، ضرورت وجودش مطرح شده.

« (او معنویة کاستحالة قیام المسند بالمذکور) ای بالمسندالیه المذکور مع المسند (عقلاً) ای من جهة العقل. یعنی ان یکون بحیث لا یدّعی احد من المحقّین و المبطلین انّه یجوز قیامه به؛ لانّ العقل اذا خلّی و نفسه یعدّه محالاً. (کقولك محبتك جاءت بی الیك) لظهور استحالة قیام المجیٔ بالمحبة».

و گاهی قرینه معنوی است مثل این که: محال باشد عقلاً تحقق مسند از مسندالیه ای که با آن ذکر شده؛ یعنی: به شیوه ای باشد که هیچ کس چه حق گرا و چه باطل پیشه،

---

۱ ـ و از اسنادهای مجازی در انشاء است این شعرهای حافظ:

صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را ******** که سر به کوه و بیابان تو دادهٔ ما را

کشتی شکستگانیم ای باد شرطه برخیز ******** باشد که باز ببینیم دیدار آشنا را

یا وفا یا خبر وصل تو یا مرگ رقیب ******** بود آیا که فلك زین دو سه کاری بکند

غرور حسنت اجازت مگر دادای گل ******** که پرسشی نکنی عندلیب شیدا را

ای نسیم سحر، آرا مگه یار کجاست؟ ******** منزل آن مه عاشق کش عیّار کجاست؟

خودرابکش‌ای بلبل ازاین رشك‌که گل‌را ******** با باد صبا وقت سحر جلوه گری بود

بسرکشی خود ای سر و جویبار مناز ******** که گر بدو رسی از شرم سر فرود آری

۲ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۵۴. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۵، و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۴۸.

(چه مسلمان و چه غیر مسلمان) تحقق مسند را از مسندالیه نپذیرد. از این رو که عقل به تنهایی (جدا از گرایشها و احساسات فردی و قومی) قیام آن مسند را به آن مسندالیه ناممکن می داند. مثل هنگامی که شما می گویید: **«محبتك جاءت بی الیك»**. یعنی: علاقهٔ تو مرا به سویت کشاند. مؤکداً روشن است که **«محبت»**، نمی تواند فاعل **«آوردن»**باشد.[1]

«عقلاً» در عبارت مصنّف تمیز است. از این رو، شارح آن را تفسیر کرده به: **«من جهة العقل»**.

«لانّ العقل اذا خلّی و نفسه» به این معنی است که: عقل تنها باشد با خویش؛ یعنی از وهم و احساسات و ... پیراسته باشد.

در این عبارت، **«ونفسه»** مفتوح است بنابراین که: **مفعول معه** باشد.

توضیح:

علتها چهار گونه است:

۱ ـ غائی.

۲ ـ مادّی.

۳ ـ فاعلی.

۴ ـ صوری.

«علت فاعلی»، کننده، پدید آورنده و سازنده و تحقق دهنده است؛ مانند: بنّا که سازندهٔ ساختمان است.

«علت غائی» هدفی است که کار برای آن انجام می شود.

در مثال «**محبتك جاءت بی الیك**» مهر و محبت، علت فاعلی نیست. علّت فاعلی که آمدن را تحقق داده همان شخص است.[2]

« (او عادةً) ای من جهة العادة (نحو هزم الامیر الجند) لاستحالة قیام هزم الجند بالأمیر وحده عادةً، و ان کان ممکناً عقلاً، و انّما قال: «قیامه به» لیعمّ الصدور عنه مثل:

---

۱ ـ برخی علت محال بودن قیام مسند را به «محبت» این دانسته اند که: «محبت» و «قیام» هر دو عرض است، و یك عرض نمی تواند به عرض دیگری استوار باشد.

۲ ـ **«العلة الصوریّة: ما یوجد الشیٔ بالفعل. و المادیّة: ما یوجد الشیٔ بالقوة. و الفاعلیّة: ما یوجد الشیٔ بسببه. و الغائیة: مایوجد الشیٔ لاجله»**. تعریفات، ص ٦٧.

«ضرب و هزم». و غیره مثل «قرب و بعد».

یا قیام مسند به مسندالیه عادتاً ناممکن باشد؛ مانند: **«هزم الامیر الجند»**: پادشاه، سپاه را شکست داد. زیرا عادتاً ناشدنی است که پادشاهی به تنهایی سپاهی را درهم بشکند. گر چه عقلاً ممکن است.[1]

«و انّما قال: قیامه به» مصنف گفت: محال باشد قیام مسند به مسندالیه. و نگـفت: **«صدوره عنه»**، تا هم افعالی را فرا بگیرد که از مسندالیه صادر می شود؛ مثل: **«ضرب»** و **«هزم»**. و هم افعالی را که از مسندالیه صادر نمی شود؛ مانند: **«قرب»** و **«بعد»**. بی تردید پاره‌ای از افعال در فاعل تحقق پیدا می‌کند مانند: مات، مـرض و ... ولی از او صـادر نمی‌شود.

مصنّف گفت: **«کاستحالة قیام المسند بالمذکور»** تا واژهٔ **«قیام»**، هم فعلهای صدوری را فرا بگیرد و هم فعلهای غیر صدوری را.

«قیامه به» ضمیر **«قیامه»** به **«مسند»**، و ضمیر **«به»** به **«مسندالیه»** بـاز مـی گـردد. **«لیعمّ الصدور عنه»** ضمیر **«عنه»** به **«مسندالیه»** بر می گردد. و ضمیر **«غیره»** به **«صدور»**.

« (و صدوره) عطف علی استحالة. ای وکصدور الکلام (عن الموحد فی مثل اشاب الصغیر) و افنی الکبیر «البیت»؛ فانّه یکون قرینةً معنویّة علی انَّ اسناد «اشاب و افنی» الی کرّالغداة و مرّ العشیّ مجاز. لایقال هذا داخل فی الاستحالة؛ لانّا نقول: لا نسلم ذلك،کیف و قد ذهب الیه کثیر من ذوی العقول، واحتجنا فی ابطاله الی الدلیل».

«صدوره» مجرور خوانده می شود، چون بر **«استحاله»** عطف شـده. یـعنی قـرینهٔ معنوی، مانند: صدور کلام از یکتا پرست.

مثلاً اگر **«اشاب الصغیر و افنی الکبیر»** را یك مؤمن موحّد بگوید، همین صدور از این گویندهٔ موحّد قرینهٔ معنوی است بر این که: اسناد **«اشاب»** و **«افنی»** به **«کرّ الغـداة»**، مجازی است.

این شعر، یکبار مثال برای **«اسناد حقیقی»** آورده شد، و آن هنگامی بود که ما از حال گوینده اش بی خبر بودیم. و اکنون مثال برای مجاز قرار گرفته. بنابر فرض این که: گوینده اش را به موحّد بودن بشناسیم.[2]

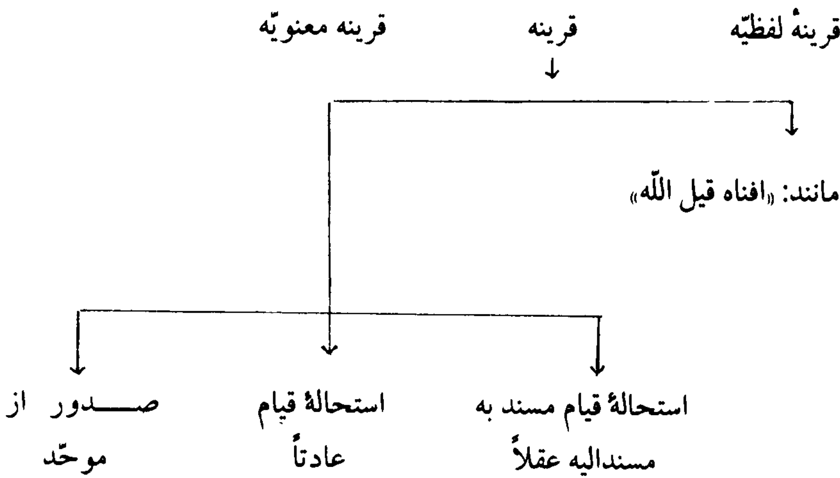
---

۱ ـ هر چه عقلاً محال باشد عادتاً نیز محال است ولی ممکن است عادتاً محال باشد ولی عقلاً نه.

۲ ـ مثلاً هنگامی که سعدی موحّد می گوید:

چون زبر دستیت بخشید آسمان　　　زیر دستان را همیشه نیك دار

بنابراین، قرینه ها بدین ترتیب است:



«لا یقال هذا...» کسی نگوید: این قرینهٔ صدور از موحّد در چنین جاهایی داخل در استحالهٔ عقلی است؛ زیرا محال است که: زمان، جوان کند ونابود سازد. از این رو نباید صدور از موحّد در چنین مواردی، قسیم استحالهٔ عقلی قرار گیرد.

پاسخ: مسلماً ما چنین سخنی را نمی پذیریم. **«کیف»**: چگونه ممکن است داخل در استحالهٔ عقلی باشد با این که بسیاری از اندیشمندان به آن باور دارند. و در باطل کردن باور آنان ما نیاز به دلیل داریم.

ضمیر **«فانّه»** در عبارت **«فانّه یکون قرینة»** به **«صدور»** باز می گردد.

«لا یقال هذا» یعنی: صدور از موحّد در مثل اشاب الصغیر.

«لا نسلّم ذلك»: نمی پذیریم دخول در استحاله عقلیه را.

«و قد ذهب الیه»: گرایش پیدا کرده اند به اسناد «اشاب و افنی» به کرّ الغداة حقیقةً؛ یعنی: بر این باورند که: زمان، جوان می کند و پیر می سازد.

«و احتجنا فی ابطاله»، ضمیر **«ابطاله»** به **«ما ذهب الیه»** بر می گردد.

خلاصه این که: مقصود از **«استحالهٔ عقلی»** محالات ضروریّه است؛ یعنی

موحّد بودن گوینده، قرینه است که وی ظاهر کلام را اراده نکرده و مرادش از آسمان، خداوند ـ متعال ـ است.

چیزهایی که در نشدنش هیچ کس تردید ندارد. مثل جمع شب و روز، که هیچ عاقلی آن را ممکن نمی داند. لیکن بسیاری از چیزها هست که مورد گرایش و اعتقاد بسیاری از انسانهاست. ولی تنها عقل تکامل یافته و پیراسته آن را محال می داند. و اینها داخل در استحالهٔ عقلی نیست.

« (و معرفة حقیقته) یعنی انّ الفعل فی المجاز العقلی یجب ان یکون له فاعل او مفعول به اذا اسندالیه یکون الاسناد حقیقةً، فمعرفة فاعله او مفعوله الّذی اذا اسندالیه یکون الاسناد حقیقةً (امّا ظاهرة کما فی قوله ـ تعالی ـ: «فمار بحت تجارتهم» ای فما ربحوا فی تجارتهم و امّا خفیةً) لا تظهر الا بعد نظر و تأمل (کما فی قولك: «سرّتنی رؤیتك» ای سرّنی اللّه عند رؤیتك)».

مؤکداً فعل در مجاز عقلی باید فاعل (در فعل معلوم) یا مفعول بهی (در فعل مجهول) داشته باشد که اسناد به آن فاعل یا مفعول به، اسناد حقیقی باشد. اکنون گاهی شناخت آن فاعل یا مفعولی که اسناد به آنها حقیقی است، آشکار است؛ مانند: **«فما ربحت تجارتهم»**.[1]

در این آیه اسناد **«فما ربحت»** به **«تجارت»**، اسناد مجازی است؛ زیرا **«تجارت»**، زیان نمی کند. **«تجارت»** سبب زیان است. آنان که زیان یا سود می بینند، صاحبان سرمایه هستند.

از این رو آشکار است که: فاعل حقیقی **«فما ربحت تجارتهم»**، **«فما ربحوافی تجارتهم»** است.

و گاهی شناخت آن فاعل یا مفعول به حقیقی دشوار و ناآشکار است. و بعد از پژوهش و اندیشه به دست می آید؛ مانند: **«سرّ تنی رؤیتك»** یعنی: دیدارت شادمانم کرد. بی گمان، **«رؤیت»**، فاعل حقیقی شادمانی نیست. و اسناد **«سرّتنی»** به **«رؤیت»**، مجازی است. و با اندیشه به نظر می آید که: فاعل حقیقی **«اللّه»**، و اسناد حقیقی بدین گونه است: **«سرّنی الله عند رؤیتك»**. یعنی: خداوند در هنگام دیدار، شادمانم کرد.[2]

---

١ ـ بقره / ١٦.

٢ ـ به عقیدهٔ «سیالکوتی» اگر «رؤیت» را سبب شادی بگیریم آنگاه اسناد حقیقی می شود. ولی اگر ظرف باشد نه.

نکتهٔ مهم:

نکته ای که ما باید پیوسته در نظر داشته باشیم این است که: غیر از سکاکی، ما در این کتاب، با علمایی سروکار داریم که گرایش به اشاعره دارند. و تمام کارها را مخلوق خداوند ـ متعال ـ می دانند. و اسناد حقیقی افعال را پیوسته به خداوند ـ متعال ـ نسبت می دهند.

(و قوله):[1]

یزیدک وَجْهُهُ حسنا اذا ما زدته نظراً

یعنی: چهره‌اش زیبایی را برای تو می افزاید، هنگامی که بر نگاهت به او بیفزایی.

«یزیدک» و **«زدته»** دو مفعولی است.[2] شاهد در اسناد **«یزیدک»** است به **«وجهه»** که اسناد مجازی است؛ چون **«وجه»** فاعل حقیقی افزایش نیست. ولی فاعل حقیقی آن با اندیشه پیدا می شود، که «اللّه» است. (**ای یزیدک اللّه حسناً فی** وجهه).

یعنی: خداوند زیبایی را در چهره‌اش می افزاید.

«لما اودعه من دقائق الحسن و الجمال، تظهر بعد التأمل و الامعان».

این عبارت، علّت افزایش حسن را بیان می کند. یعنی با افزودن نگاه، زیبایی اش افزوده می شود. برای ظرافت ها و نازک کاریهای زیبائی که به آن ودیعه داده شد.

مای **«لما»** موصوله است و مقصود از آن **«دقایق حسن و جمال»** است. **«اودعه»** فعل مجهول است. و ضمیر آن به **«ما»** ی موصولهٔ در **«لما»** باز می گردد.

فشردهٔ معنای عبارت این است: برای دقایق حسنی که به او داده شده، که بعد از

---

۱ ـ این شعر از «حسن بن هانی»، معروف به **«ابونواس»** است. «نواس» بر وزن غراب به معنی رشته ای از مو است. به وی «ابونواس» گفته اند، چون وی دو رشته از موهایش پیوسته بر شانه‌هایش ریخته بود.

«ابونواس» در سال ۱۹۵ یا ۲۰۱ هجری در گذشته.

سید حسن صدر او را از شعرای شیعی دانسته. رجوع کنید به «الشیعه و فنون الاسلام»، نوشتهٔ سید حسن صدر، ص ۱۰۸. و «تأسیس الشیعه»، ص ۱۹۸. و «تاریخ ادبیات عرب»، نوشته عبدالجلیل، ترجمهٔ دکتر آذر نوش، ص ۱۴. و «روضات الجنات»، ج ۳، از ص ۳۸ تا ۵۴. و «وفیات الاعیان»، ج ۱، ص ۳۷۳. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» نوشتهٔ حنافاخوری، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، صفحات ۳۱۵ ـ ۲۹٦.

قابل توجه است که: شارح، این شعر را در «مطوّل» به «ابن معذّل» نسبت داده، لیکن در «ایضاح» و «جامع الشواهد» به «ابونواس» اسناد داده شده. بنگرید به مطوّل چاپ قدیم، ص ۵۱. و برای شناخت «ابن معذّل» نگاه کنید به «البیان و التبیین»، ج ۲، ص ۲۱۷.

۲ ـ برخی گفته اند: باید قبل از **«حسن»**، مضاف در تقدیر گرفت؛ این گونه: **«علماً بحسن وجهه»**.

کاوش و پژوهش جلوه می کند.

«امعان» در اینجا به معنی نگاه فراوان و سرشار کردن است.

این شعر لطافت شاعرانه‌ای را گوشزد می کند و آن این که: زیبایی این چهره، چنان جادویی و اوج دار است که نگاه های پی در پی نه تنها رونقش را نمی کاهد، بلکه شگفتیهایش را بیشتر می یابد.

«و فی هذا تعریض بالشیخ عبدالقاهر و ردّ علیه، حیث زعم انّه لا یجب فی المجاز العقلی ان یکون للفعل فاعل یکون الاسناد الیه حقیقة. فانّه لیس لسرتنی فی «سرتنی رؤیتك» و لا لیزیدک فی «یزیدک وجهه حسناً»، فاعل یکون الاسناد الیه حقیقة. وکذا «اقدمنی بلدک حق لی علی فلان». بل الموجود ههنا هو السرور و الزّیادة و القدوم».

«و فی هذا» در این که مصنّف گفت: **«و معرفة حقیقته امّا ظاهرة و...»** می خواسته گوشه بزند به شیخ عبدالقاهر، و ردّکند او را؛ زیرا شیخ پنداشته: واجب نیست در مجاز عقلی وجود فاعلی که اسناد فعل به آن حقیقی باشد. چون این تعابیر: **«سرّتنی رؤیتك»**، **«یزیدك وجهه حسناً»** و **«اقدمنی بلدک حق لی علی فلان»** فاعل حقیقی ندارد. بلکه آنچه در اینجا واقعیت و تحقق دارد، **«سرور»** است؛ یعنی: شادمان شدن.

و **«زیاده»** یعنی: افزایش یافتن. و **«قدوم»** یعنی آمدن.

توضیح:

شیخ گفته: در برخی از ترکیبهای مجازی نمی توان فاعلهای حقیقی آن را در نظر گرفت و مشخص کرد؛ چون چنین فاعلهایی را متکلم قصد نمی کند. و در عرف استعمال نمی شود. و از سوی دیگر آن فعل متعدی یا آن معنی متعدیش واقعیت خارجی ندارد و تنها اعتباری است؛ مثلاً هنگامی که با دوستمان دیدار می کنیم «سرور»، یعنی شادی وجود دارد و کسی که فاعل واقعی شاد شدن هست نیز که همان دیدار کننده باشد موجود است لیکن شادگرداندن که متعدی است وجود واقعی ندارد و اعتباری است. از این رو در عرف، فاعل حقیقی برای آن فعل متعدی به کار نرفته.

یا در «**اقدمنی**»، آنچه واقعاً وجود دارد آمدن است **(قدوم)**، نه آوردن **(اقدام)**. به همین جهت، برای **«اقدام»** عرف مردم در این ترکیبها فاعل حقیقی به کار نبرده‌اند.

و هنگامی که به چهرهٔ بسیار زیبایی می نگریم با نگرش بسیار، علم ما به زیبایی زیاد می شود. در اینجا نیز فعل واقعی، زیاد شدن است، نه زیاد کردن و زیاد گرداندن.

یا به سخن دیگر: معنی واقعی این افعال، معانی لازمی آنهاست نه معانی متعدی.[1]

فاعل «زعم» شیخ عبدالقاهر است.

«و اعترض علیه الامام فخر الدّین الرازی بان الفعل لابد ان یکون له فاعل حقیقة، لامتناع صدور الفعل لاعن فاعل، فهو ان کان ما اسندالیه الفعل فلا مجاز، و الاّ فیمکن تقدیره، فزعم صاحب المفتاح انّ اعتراض الامام حق، و ان فاعل هذه الافعال هو اللّه ـ تعالی ـ، و انّ الشیخ لم یعرف حقیقتها لخفائها، فتبعه المصنف».

امام فخر رازی به شیخ عبدالقاهر اعتراض کرده و گفته: بدون تردید فعل، فاعل حقیقی می خواهد؛[2] چون که ممکن نیست فعل بدون فاعل پدید آید. حال اگر فاعل حقیقی همان چیزی باشد که فعل به آن اسناد داده شده، دیگر مجازنیست. وگرنه باید فاعل حقیقی را در تقدیر گرفت.

صاحب مفتاح نیز پنداشته که: اعتراض امام فخر رازی به شیخ عبدالقاهر بجاست. و شیخ ندانسته که خداوند فاعل این افعال است. مصنف هم پیروی از سکاکی کرده.

مراد از ضمیر مجرور **«واعترض علیه»** شیخ عبدالقاهر است.

«فهو» یعنی: آن فاعل.

«هذه الافعال» یعنی: **«سرتنی»**، **«یزیدک»** و **«اقدمنی»**.

ضمیر **«حقیقتها»** و **«لخفائها»** به **«افعال»** باز می گردد به اعتبار فاعل حقیقی آن؛ یعنی فاعل حقیقی آنها را نشناخته.

ضمیر **«فتبعه»** به **«سکاکی»** باز می گردد.

«وفی ظنی ان هذا تکلف».

شارح می گوید: به گمان من پیروی مصنف از سکاکی، و سکاکی از رازی

---

۱ ـ رجوع کنید به «دلائل الاعجاز»، از انتشارات دارالمعرفة بیروت، ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

نیاز به تذکر دارد که: **«اقدام»** مصدر متعدی است و **«قدوم»** مصدر لازم. **«مسرّة»** مصدر متعدی است و **«سرور»** مصدر لازم. و **«زیادة»** هم متعدی استعمال می شود و هم لازم. ولی مقصود شیخ، معنی لازمی آن است.

۲ ـ فخر رازی نوشته ای دارد به نام: «نهایة الایجاز» که در همان جا به شیخ عبدالقاهر اعتراض کرده.

فخر رازی، ابو عبداللّه محمدبن عمربن حسین حسن بن علی طبرستانی‌است. اصالةً طبرستانی بوده ولی در «ری» به دنیا آمده. به همین روی، «رازی» نامیده می شود.

در اعتقادات، گرایش به اشاعره داشته و در احکام به مکتب شافعی گردن می نهاده. وی در سال ۵۴۴ از مادر زائیده شده و در سال ۶۰۶ هجری وفات یافته. نگاه کنید به «روضات الجنات»، ج ۸، صفحات ۴۸ ـ ۳۹. و «ریحانة الادب»، ج ۴، ص ۲۹۷.

ناهنجاز و تکلف است. و فاعل حقیقی را در این افعال **«اللّه»** گرفتن ناگوار است؛ زیرا در عرف مردم **«اللّه»** را به عنوان فاعل برای این افعال نمی گیرند. و از سوی دیگر فاعل، آن است که: فعل به آن قیام داشته باشد. و در اینجا **«سرور»** به شخص «شادمان» قیام دارد نه به خداوند متعال.

«والحق ما ذکره الشیخ».

سخن شایسته آن است که: شیخ عبدالقاهر گفته؛ زیرا وی وجود فاعل را انکار نکرده و نگفته: فعل، پدید آورنده ندارد. بلکه گفته: فاعل حقیقی اینها را هیچ گاه متکلم قصد نمی کند. و در عرف، کاربرد ندارد. و این افعال با فاعل حقیقی‌اش در عرف استعمال نشده. و به تعبیر دیگر این افعال، مثل افعالی نیست که قبل از این که با فاعل مجازی به کار رود با فاعل حقیقی‌اش به کار رفته باشد. بلکه افعالی است که پیوسته با فاعل مجازی استعمال شده مثل افعالی که همیشه مجهول به کار می رود. و هیچ وقت معلوم استعمال نمی شود.

« (وانکره) ای المجاز العقلی (السکاکی) و قال: الّذی عندی نظمه فی سلك الاستعارة با لکنایة، بجعل الربیع استعارة بالکنایة عن الفاعل الحقیقی بواسطة المبالغة فی التشبیه، و جعل نسبة الانبات الیه قرینة للاستعارة».

سکاکی مجاز عقلی را نپذیرفته و گفته: من براین باورم که: باید مجاز عقلی را در رشتهٔ استعارهٔ بالکنایه در آورد. بدین شیوه که: مثلاً **«ربیع»** استعارهٔ بالکنایه از **«اللّه»** باشد براساس مبالغهٔ در تشبیه. آنگاه نسبت «رویاندن» را به «بهار»، قرینهٔ استعاره قرار داده.

«و هذا معنی قوله (ذاهباً الی انّ مامرّ) من الامثلة (و نحوه استعارة بالکنایة) ».

و همین معنی سخن مصنّف است که گفته: سکاکی معتقد است مثالهایی که گذشت و مانند آن، استعارهٔ بالکنایه است.

مقصود از مثالهایی که گذشت: همهٔ مثالهایی است که برای مجاز عقلی آورده شد.

ضمیر **«نحوه»** به **«ما»** ی موصوله در **«مامرّ»** بر می گردد.

«وهی عندالسکاکی اَن تذکرالمشبه و تریدالمشبه به بواسطة قرینة، وهی ان تنسب الیه شیئاً من اللوازم المساویة للمشبه به، مثل اَنْ تشبه المنیّة بالسبع ثم تفردها بالذکرو تضیف الیها شیئاً من لوازم السبع، فتقول: مخالب المنیّة نشبت بفلان».

و استعارهٔ بالکنایه به نظر او این است که: **«مشبّه»** را بیاوری و اراده کنی **«مشبه به»** را به واسطهٔ قرینه. و **«قرینه»**، ذکر یکی از لوازم و ویژگیهای مشبه به است با مشبه. مثلاً شما مرگ را به حیوان درنده تشبیه می‌کنید آنگاه **«مشبه»** را تنها می‌آورید ویکی از ویژگیهای حیوان درنده را به آن اضافه می‌کنید و می‌گویید: چنگالهای مرگ در فلانی فرو رفته.

«وهی عندالسکاکی» یعنی: استعارهٔ بالکنایه پیش او.

«وهی ان تنسب الیه» یعنی: آن قرینه. ضمیر **«الیه»** به **«مشبه»** باز می‌گردد.

«منیّه»: مرگ.

«سبع»: حیوانات درنده.[1]

«ثم تفردها بالذکر»: آن **«منیّه»** را تنها ذکر کنی.

«الیها»: به آن **«منیّه»**.

«مخالب»: جمع **«مخلب»** و به معنی چنگ ها و چنگالهاست.[2]

«نشبت»: فرورفته، نشسته و چسبانده.[3]

توضیح:

ما وقتی می‌گوییم: «مرگ چون درنده است». مرگ مشبه و درنده مشبه به است. اکنون اگر برای مبالغهٔ در تشبیه، مشبه به (درنده) را درکلام نیاوریم و یکی از ویژگیهای مناسب با درنده را با مشبه (مرگ) بیاوریم و بگوییم: «چنگال مرگ در جان هوشنگ فرو رفته» این کار استعارهٔ بالکنایه است.

« (بناء علی اَنّ المراد بالربیع الفاعل الحقیقی) للانبات، یعنی القادر المختار (بقرینة نسبة الانبات) الذی هومن اللوازم المساویة للفاعل الحقیقی (الیه) اَی اِلی الربیع».

---

۱ ـ «سَبُع» ـ بفتح و ضم باء و سکون آن ـ: حیوانات درنده؛ زیرا که اکثر اوقات بعد از هفت ماه زاید و به فارسی آن را «دد» گویند. منتخب اللغات، ص ۱۶ .

۲ ـ **«والمخلب: ظُفُرالسَبُع من الماشی والطائر»**. لسان العرب، ج ۱، ص ۳۶۳.

۳ ـ **«نَشِبَ الشیءُ فی الشیءِ ـ بالکسر ـ نشوباً ای علق فیه»**. لسان العرب، ج ۱، ص ۷۵۷.

بنابراین اساس که مثالهای گذشته **«استعارهٔ بالکنایه»** باشد، مراد از **«ربیع»** فاعل حقیقی رویاندن یعنی ذات مقدس خداوند ـ متعال ـ است. از این رو که رویاندن به او نسبت داده شده. و این رویاندن از لوازم مساوی خداوند است.[1] (بدین معنی که تنها از خداوند پدید می‌آید نه غیر او).

« (وعلی هذاالقیاس غیره) ای غیر هذاالمثال، و حاصله اَنْ یُشَبَّهَ الفاعل المجازی بالفاعل الحقیقی فی تعلُّق وجود الفعل به، ثم یفرد الفاعل المجازی بالذکر و ینسب الیه شیٔ من لوازم الفاعل الحقیقی».

همین گونه است غیر این مثال. و فشردهٔ سخن، این است که: فاعل مجازی به فاعل حقیقی تشبیه می‌شود از این جهت که فعل، همان‌گونه که به فاعل حقیقی تعلق می‌گیرد و اسناد داده می‌شود، به فاعل مجازی نیز تعلق می‌گیرد و اسناد داده می‌شود.

سپس فاعل مجازی را تنها در کلام می‌آوریم بدون فاعل حقیقی و یکی از لوازم فاعل حقیقی را به آن می‌چسبانیم.

«و علی هذاالقیاس غیره» همین گونه است مثالهای دیگر؛ مثلاً در **«شفی الطبیب المریض»**، **«طبیب»** به خداوند ـ متعال ـ تشبیه شده لیکن مشبه به که خداوند ـ سبحان ـ است در کلام ذکر نشده ولی یکی از لوازم خداوند ـ متعال ـ که شفا بخشی است ذکر شده.[2]

«فی تعلق وجود الفعل به» این عبارت، بیان وجه شبه در تشبیه فاعل مجازی به فاعل حقیقی است.

---

۱ ـ **«واللّهُ انبتکم من الارض نباتاً»**. نوح / ۱۷.

«وانزل لکم من السماء ماءً فانبتنا به حدائق ذات بهجة». نمل / ۶۰.

«فانبتنافیها حبّاً ، و عنباً و قضباً». عبس / ۲۷.

۲ ـ چه شگفت و زیباست، حضرت ابراهیم ـ علیه السلام ـ اسناد بیمار شدن را به خویش داده و اسناد **«شفا»** را به خداوند ـ متعال ـ ؛ بنگرید:

«و اذاَمرِضت فهو یشفین». شعراء / ۸۰ .

پیش در آمد پاسخ به سکاکی

به طور کلی پاسخ سه گونه است: پاسخ «**حلّی**»، «**استلزامی**» و «**نقضی**».

در پاسخ «**حلّی**» مستقیماً با ارائه دلیل عقلی و علمی، ابهام را می‌زدایند و گره را می‌گشایند.

مثلاً کسی می‌پرسد: چرا در قله ها به تنگی نفس می‌افتیم؟

به او پاسخ حلّی می‌دهیم: چون آنجا اکسیژن کم است.

در پاسخ «**استلزامی**» برای قانون و قاعدهٔ مطرح شده پدیده و لازمه‌ای را بیان می‌کنند که فاسد است و آنگاه با باطل کردن پدیده و لازم، «**ملزوم**» و «**قانون**» را نیز ردّ می‌کنند.

و در پاسخ «**نقضی**» کلیّت و عمومیّت قانون و قاعده را می‌شکنند؛ مثلاً اگر کسی گفت: هیچ پرنده‌ای نمی‌زاید. می‌گوییم: سخن شما با زاییدن خفاش نقض می‌شود.

اکنون مصنّف با چهار پاسخ «**استلزامی**» و یك پاسخ «**نقضی**»، سخن سکاکی که گفته بود: «مجاز عقلی داخل در استعاره بالکنایه است» را ردّ می‌کند.

« (وفیه) ای فیما ذهب الیه السکاکی (نظر؛ لانّه یستلزم اَنْ یکون المراد بعیشة فی قوله ـ تعالی ـ: «فی عیشةٍ راضیة» صاحبها لما سیأتی) فی الکتاب من تفسیر الاستعارة بالکنایة علی مذهب السکاکی و قد ذکرناه».

در نظریّه سکاکی نظر هست؛ برای این که: بر اساس باور سکاکی در انکار مجاز عقلی در قول خداوند ـ متعال ـ : «**فهوفی عیشةٍ راضیة**».[1] لازم می آید که: مقصود از «**عیشه**» صاحب عیشه باشد؛ زیرا در بحث بیان می آید که: سکاکی معتقد است مراد از مشبه، همان مشبه به است.

ضمیر «**لانّه**» به «**ماذهب الیه**» بر می‌گردد.

«**لماسیأتی فی الکتاب...**».[2] عقیده سکاکی در همین کتاب می آید. و ما آن را ذکر کردیم، با عبارت «**هی عندالسکاکی اَنْ تذکر المشبه و ترید المشبه به ...**».

ضمیر «**ذکرناه**» به «**تفسیر سکاکی**» بر می‌گردد.

---

۱ ـ «**فی عیشةٍ راضیة**» در دو آیه آمده: ۲۱ حاقه و ۷ قارعة.

۲ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۱۳. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۷. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۶۷. در فن بیان، متن عبارت آنجا با «**عنی بالمکنی عنها**» آغاز می‌شود.

«و هو يقتضي ان يكون المراد با لفاعل المجازي هوالفاعل الحقيقي، فيلزم ان يكون المراد بعيشة صاحبها، و اللازم باطل، اذلا معني لقولنا: فهو في صاحب عيشةٍ راضية».

و عقیدهٔ سکاکی مقتضی این است که: مراد از «**فاعل مجازی**»، همان **فاعل حقیقی** باشد؛ (چون فاعل مجازی مشبه است و فاعل حقیقی مشبه به. و به عقیده سکاکی ما مشبه را می‌آوریم و مشبه به را اراده می‌کنیم).

بنابراین، لازم می‌آید که: مراد از «**عیشه**»، صاحب عیشه باشد. و لازم باطل است. (ملزوم نیز باطل می‌شود)؛ زیرا معنا ندارد که بگوییم: «**فهو في صاحب عيشةٍ راضية**»: او در صاحب زیستن خشنودکننده است.

توضیح:

در دو جای قرآن مجید آیهٔ شریفه «**فهو في عيشةٍ راضيةٍ**» آمده. و در هر دو آیه قبل از «**عيشة**» ضمیر «**هو**» هست. اکنون اگر بناشد بر اساس عقیدهٔ سکاکی مقصود از «عیشه» که فاعل مجازی است، فاعل حقیقی، یعنی صاحب عیشةٍ باشد. لازم می‌آید که بگوییم: «**هو في صاحب عيشةٍ راضيةٍ**». و در این سخن اتحاد و یکی شدن ظرف و مظروف هست و نادرست است.

«و هذا مبنيٌ علي اَنّ المراد بعيشةٍ و ضمير راضيةٍ واحدٌ».

این استلزام، هنگامی است که: مراد از «**عيشةٍ**» و ضمیر مستتر در «**راضيةٍ**» یکی باشد. لیکن اگر مقصود از «**عيشة**»، معنی آن باشد و ضمیر «**راضية**» بر گردد به «**عيشة**» به معنی شخص. یا به تعبیر دیگر: مراد از «**عيشة**» همان **فاعل مجازی**، و لیکن مراد از ضمیر مستتر در «**راضيةٍ**» **فاعل حقیقی** باشد دیگر مستلزم این فساد، یعنی «اتحاد ظرف و مظروف» نیست.

و معنی آن، این گونه می‌شود: زیستنی که خشنود است صاحبش.

توضیح:

پیش از این هم گفته شد که: اگر ما بعد از واژه‌ای ضمیر بیاوریم و آنگاه از خود واژه یك معنی، واز ضمیری که به آن باز می‌گردد معنی دیگری را قصد کنیم، این کار یکی از نمونه‌های «**استخدام**» است.

«**استخدام**»، یك هنر بدیعی ادبی است. من مثل زده‌ام به: «مهرآمد به مدرسه رفتیم

و درسایه‌اش کینه‌ها را زدودیم». و دانشمندان بلاغت مثل زده‌اند به این شعر سعدی:[1]

گـــرالتفـات خـداونـدیش بیـارایـد — نگـار خانهٔ چینی و نقش ارژنگیست
امـید هست کـه روی مـلال در نکشـد — ازین سخن که گلستان نه جای دلتنگیست
علی الخصوص که دیباچهٔ همایونش — بنـام سـعد ابـوبکر سعدبن زنگیست

مراد سعدی از واژهٔ **«گلستان»**، جای گلها است. و از ضمیر **«همـایونش»**، کتـاب گلستان.

و برای استخدام در قرآن مثل می‌زنند به **«فَمَنْ شَهِدَ منکم الشهر فلیصمه»** که از کلمه **«شهر»** آغاز ماه، و از ضمیر **«فلیصمه»** تمام ماه اراده شده.[2]

«(و) یستلزم (الا تصح الاضافة فی) کل ما اضیف الفاعل المجازی الی الفاعل الحقیقی (نحونهاره صائم، لبطلان اضافة الشئ الی نفسه) اللازمة من مذهبه؛ لان المراد بالنهار حینئذ فلان نفسه».

بر اساس عقیدهٔ سکاکی لازم می‌آید که: اضافهٔ فاعل مجازی بـه فـاعل حـقیقی صحیح نباشد؛ چون بر مبنای باور سکاکی مراد از فاعل مجازی نیز همان فاعل حقیقی است از این رو **«اضافهٔ شئ بنفسه»** می‌شود. مثلاً در **«نهاره صائم»**، **«نهار»** فاعل مجازی، و ضمیر **«نهاره»** مضاف الیه و فاعل حقیقی است. اگر بنا شد که مقصود از **«نهار»** نیز همان شخص باشد که فاعل حقیقی است **«اضافهٔ شئ بنفسه»** پیش می‌آید. و **«اضافهٔ شئ بنفسه»** باطل است.

«ولاشك فی صحة هذه الاضافة و وقوعها، کقوله ـ تعالی ـ: (فماربحت تجارتهم)».

ولی ما شك نداریم که: اضافهٔ فاعل مجازی به فاعل حقیقی، هم صحیح است و هم واقع شده؛ مانند: **«فماربحت تجارتهم»**.[3]

«تجارت» فاعل مجازی است و اضافه شده به **«هم»** که فاعل حقیقی است.

«وهذا اولی بالتمثیل».

مثل به **«فما ربحت تجارتهم»** از مثال به **«نهاره صائم»** شایسته‌تر است؛ زیرا در **«نهاره**

---

۱ ـ نگاه کنید به «مطوّل»، ص ۳۳۷. و به مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۵۱. و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۹۲، و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۹۶. و به «هنجار گفتار»، ص ۲۴۴. و «جواهرالبلاغه»، ص ۳۷۹. و «صناعات ادبی»، ص ۲۷۶.

۲ ـ بقره / ۱۸۵.

۳ ـ بقره / ۱٦.

صائم» احتمال **«استخدام»** هست و در صورت استخدام، دیگر اضافهٔ شیْ بنفسه نیست. ولی در **«فماربحت تجارتهم»** احتمال استخدام نمی‌رود؛ چون **«تجارت»** مفرد است و **«هُم»** جمع.

« (و) یستلزم (اَلایکون الامر بالبناء) فی قوله ـ تعالی ـ (یاهامان ابـن لی صـرحـاً) (لهامان) لانّ المراد به حینئذٍ هو العملة انفسهم. و اللازم باطل؛ لانَ النداء له و الخطاب معه».

بر مبنای عقیدهٔ سکاکی لازم می‌آید فرمان فرعون به هـامان: **«یـاهامان ابـن لی صرحاً»** [1] (ای هامان! برای من کاخی بساز) با هامان نباشد. یعنی وی مخاطب و مـأمور واقعی نباشد؛ زیرا مراد از فاعل **«ابن»** در هنگا می‌که مقصود از فاعل مجازی، فـاعل حقیقی باشد همان کارگرانند.

«واللازم باطل» این پدیده باطل است. یعنی این که: **«هامان»** مـأمور نبـاشد بـاطل است؛ به این علت که: ندای **«یاهامان»** بی شك با او است. آنگاه اگر خطاب **«ابن»** با او نباشد لازم می آید دو خطاب در یك سخن با دو مخاطب بدون تغییر صیغه و بی حرف عطف. و این از جهت ادبی ناشایست است.

«صرح» به معنی کاخ است.

ضمیر **«لانّ المرادبه»** بر می‌گردد به **«هامان»**.

«حینئذٍ»: هنگامی که مراد از فاعل مجازی، همان فاعل حقیقی باشد.

ضمیر **«له»** و **«معه»** به **«هامان»** باز می‌گردد.

مقصود از نداء، **«یاهامان»** است. و منظور از خطاب، **«ابنِ»**.

«(و) یستلزم (اَنْ یتوقف نحو انبت الربیع البقل) و شفی الطبیب المریض، و سرّتنی رؤیتك، ممایکون الفاعل الحقیقی هو اللّه ـ تعالی ـ (علی السمع) من الشارع؛ لانّ اسماء اللّه ـ تعالی ـ توقیفیةٌ».

بر پایهٔ عقیدهٔ سکاکی لازم می آید که: کار بُرد **«انبت الربیع البقل»** و **«شفی الطبیب المریض»** و **«سرّتنی رؤیتك»** و هر چه که فاعل حقیقی در آن خداوند ـ متعال ـ باشد متوقف برشنیدن از شارع گردد. و نشود بدون اجازه شارع آنها را به کار برد. از این رو که نامهای خداوند ـ متعال ـ توقیفی است.

---

۱ ـ غافر / ۳٦.

توضیح:

نامهای خداوند ـ سبحان ـ توقیفی است؛ یعنی: هر اسمی را که بخواهیم بر خداوند به‌کار بریم باید با اجازهٔ شرع باشد. و تا به‌کارگیریش را از طرف شرع نشنیده باشیم نمی‌توانیم استعمال کنیم. از این جهت، در این مثالها: **«انبت الربیع البقل»**، **«شفی الطبیب المریض»** و **«سرّتنی رؤیتك»** که فاعل مجازی آمده لیکن بنا به عقیدهٔ سکاکی مقصود فاعل حقیقی یعنی خداوند ـ متعال ـ است.

یا به سخن دیگر: ما **«ربیع»** و **«طبیب»** و **«رؤیت»** را مثلاً گفته‌ایم و خداوند ـ متعال ـ را اراده کرده‌ایم، این به‌کارگیری باید متوقف برشنیدن از شارع و مبتنی بر اذن او باشد.

«واللازم باطل؛ لانّ مثل هذا التركيب صحيح شائع عندالقائلين بأن اسماء اللّه ـ تعالی ـ توقيفية و غير هم، سُمع من الشارع او لم يُسْمَعْ».

«واللازم»، یعنی: توقف استعمال این ترکیبها بر شنیدن از شارع، باطل است؛[1] برای این که: ترکیبهای مذکور گسترش دارد. چه پیش آنان که نامهای خداوند ـ متعال ـ را توقیفی می‌دانند و چه نزد کسانی که آن نامها را توقیفی نمی‌دانند. چه از شارع شنیده شده باشد یا نه.

«مثل هذاالتركيب» یعنی: مانند ترکیب **«شفی الطبیب المریض»**.

«(واللوازم كلها منتفية) كماذكرنا، فينتفي كونه من باب الاستعارة بالكناية؛ لانّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم».

لوازم چهارگانه منتفی است، همان‌گونه که گفته شد. بنابراین، **«ملزوم»** این لوازم که استعارهٔ بالکنایه بودن مجاز عقلی است نیز منتفی می‌شود؛ زیرا انتفاء لازم، انتفاء ملزوم را به دنبال دارد. (البته لازم اعم یا مساوی).

ضمیر **«کونه»** به **«مجاز عقلی»** باز می‌گردد.

«والجواب اَنّ مبنی هذه الاعتراضات علی اَنّ مذهب السكاكی فی الاستعارة بالكناية اَنْ يُذكرالمشبه و يراد المشبه به حقيقةً، و ليس كذلك. بل مذهبه ان يرادالمشبه به ادّعاءً و مبالغةً،لظهور اَنْ ليس المراد بالمنيّة فی قولنا:«مخالب المنيّة نَشَبَتْ بفلانٍ» هوالسبع حقيقة».

---

۱ ـ مقصود از «شرع» در اینجا «کتاب»، «سنت» و «اجماع» است.

جواب به چهار اعتراض استلزامی

اساس همهٔ اعتراضات براین است که سکاکی معتقد باشد: در استعارهٔ بالکنایه مشبه ذکر می‌شود و حقیقةً مشبه به اراده می‌گردد. ولی این گونه نیست. بلکه عقیدهٔ سکاکی این است که: مشبه به اراده می‌شود ادعاءً و مبالغةً؛ چون آشکار است هنگامی که می‌گوییم: **«مخالب المنیّة نشبت بفلانٍ»** (مرگ به فلانی چنگ زده) مقصودمان از مرگ، واقعاً درنده نیست.

توضیح:

سکاکی گفته: در استعارهٔ بالکنایه، مشبه می آید و مشبه به اراده می‌شود ادعاءً. بدین گونه که: ادعا می‌کنیم که مرگ درنده است؛ نه این که بگوییم: مرگ و حقیقةً مقصودمان درنده باشد.

یا به تعبیر دیگر: ادعا می‌کنیم که: مشبه، یکی از افراد مشبه به است؛ نه این که واقعاً باشد.

کسانی که به سکاکی اعتراض کرده‌اند مثل مصنف، مقصود ادعایی سکاکی را نفهمیده‌اند و پنداشته‌اند که وی می‌گوید: مقصود از مشبه، حقیقةً همان مشبه به است. ولی محققاً سکاکی چنین چیزی را اراده نکرده. ببینید وقتی می‌گوییم: **«مخالب المنیّة نشبت بفلان»**، **«منیّه»** مشبه است و **«سبع»** مشبه به، و در این مثال چون مشبه به نیامده استعارهٔ بالکنایه است؛ یعنی ما از مشبه ادعاءً مشبه به را اراده کرده‌ایم. و خواسته‌ایم بگوییم: گویا مرگ از افراد درندگان است؛ نه این که واقعاً و حقیقةً مرگ، درنده است.

«والسکاکی مصرّح بذلك فی کتابه، والمصنف لم یطلع علیه».

سکاکی به این که مشبه به ادعاءً قصد می‌شود در کتاب مفتاح العلوم تصریح کرده لیکن مصنف مراد سکاکی را نفهمیده.[1]

---

۱ ـ تصریح سکاکی:
(الفصل الثالث) فی الاستعارة هی اَنْ تذکر اَحَدَ طرفی التشبیة و ترید به الطرف الآخر مدّعیا دخول المشبه فی جنس المشبه به دالاً علی ذلك باثباتك للمشبه ما یخص المشبه به. کما تقول فی الحمام اسدٌ و انت ترید به الشجاع مدّعیا انّه من جنس الاسود. فتثبت الشجاع ما یخصّ المشبه به و هو اسم جنسه مع سدّ طریق التشبیه

در مختصرهای چاپ جدید «مصرّح» به صیغهٔ اسم فاعل است و در مختصرهای دیگر «صرّح» به گونهٔ فعل ماضی.

«بذلك» یعنی: به این که مشبه به ادعاءً اراده می‌شود.

«(ولانّه) ای ما ذهب الیه السکاکی (ینتقض بنحو نهاره صائم) ولیله قائم، و ما أشبه ذلك ممّا یشتمل علی ذکر الفاعل الحقیقی (لاشتماله علی ذکر طرفی التشبیه) و هو مانع من حمل الکلام علی الاستعارة کما صرّح به السکاکی».

پاسخ نقضی خطیب به سکاکی

عقیدهٔ سکاکی (که همهٔ مجازهای عقلی داخل در قلمرو استعارهٔ بالکنایه است) نقض می‌شود، در مثل **«نهاره صائم»** و **«لیله قائم»**. و هر جا که مانند این دو مثال،فاعل حقیقی نیز در آن ذکر شده؛ زیرا در چنین جایگاههایی دو طرف تشبیه (فاعل مجازی و حقیقی) در کلام آمده. و ذکر دو طرف تشبیه مانع از حمل کلام بر استعاره است. و به همین که ذکر دو طرف تشبیه (مشبه و مشبه به) مانع از استعاره می‌شود، سکاکی تصریح کرده.

وی در آغاز تعریف استعاره آورده: **«هی ان تذکراَحَدَ طرفی التشبیه و ترید به الطرف الآخر ...»**.[1] **«و مااشبه ذلك»** هر جا که مانند این دو مثال گذشته، فاعل مجازی و حقیقی باهم ذکر شده باشد؛ مثل: **«یومه ساکت و لیله قائم»**.

«وهو مانع» یعنی: آن ذکر، مانع است.

«صرّح به»: سکاکی تصریح کرده به این منع. **«منع»** از مانع دریافت می‌شود.

«نهاره صائم» قبلاً مثال بر پاسخ استلزامی بود و اینك مثال برای پاسخ نقضی است.

«والجواب اَنّه اِنّما یکون مانعاً اذاکان ذکر هماعلی وجهٍ ینبئ عن التشبیه».

شارح به حمایت از سکاکی این پاسخ نقضی را ردّ می‌کند و می‌گوید: ذکر مشبه و مشبه به هنگامی مانع از حمل کلام بر استعاره است که ذکر آنها نشانگر تشبیه باشد. مثل

التناسب بینه و بین معنی الاستعارة. و ذلك انّا متی ادعینافی المشبه کونه داخلاً...». مفتاح العلوم، (از انتشارات کتاب فروشی ارومیّه)، ص ۱۵٦.

۱ ـ مفتاح العلوم، ص ۱۵٦.

و در جای دیگر آورده: **«و اذا عرفت اَنَّ وجود طرفی التشبیه یمنع عن حمل‌الکلام علی غیر التشبیه».** مفتاح العلوم، ص ۱۵۱.

جایی که مشبه به، به مشبه اضافه شده باشد. در عربی می‌گویند: **«لجین الماء»** که در اصل بوده: **«ماءٌ کالجین»** یعنی آب مانند نقره. و در فارسی مانند: **«ستارهٔ نگاهت»** که بوده: **«نگاه چون ستاره‌ات»**.

و یا جایی که **«مشبه به»** خبر **«مشبه»** باشد؛ همانند: **«زیداسدٌ»**. یا حال برای مشبه باشد؛ چون : **«جاءزیدٌ اسداً»**. یا مشبه به صفت مشبه باشد؛ مانند: **«زیدالاسدجاء»**.

ولی اگر ذکر مشبه یا مشبه به حکایت از تشبیه نکند و نشانگر تشبیه نباشد مانع از حمل کلام بر استعاره نیست.

«بدلیل انّه جعل قوله:

لاتعجبوا من بلا غلالته قد زرّ ازراره علی القمر

من باب الاستعارة مع ذکر الطرفین»

به دلیل این که: سکاکی این شعر را داخل در قلمرو استعاره دانسته با این که مشبه به در آن ذکر شده.

لاتعجبوامن بلا غلالته قد زرّ ازراره علی القمر[1]

شگفت زده نشوید از فرسودگی زیر پوشش؛ محققاً دگمه هایش را برماه بسته است.

شرح برخی از واژه های شعر

«بلا»: کهنگی، فرسودن. «بلا» به کسرباء و قصر ، مصدر است.

«غلالة» زیرپوشی بوده که زیر زره یا لباس می‌پوشیده‌اند.[2]

«زَرّ»: بسته، محکم کرده.[3] **«ازرار»** جمع **«زِرّ»** به کسر **«زاء»** و به معنی دگمه ها و

---

۱ ـ این شعر از ابوالحسن محمّدبن احمدبن محمّدبن ابراهیم طباطباابن اسماعیل بن ابراهیم بن الحسن بن علی ـ علیه السلام ـ است.

دسوقی نیاکان وی را چنین نقل کرده. لیکن حضرت علاّمه امینی در «الغدیر»، ج ۳، ص ۳۴۰ آورده‌اند: ابوالحسن محمّدبن احمدبن ابراهیم طباطباابن اسماعیل بن ابراهیم بن الحسن بن الامام السبط الحسن بن الامام علیّ بن ابی طالب ـ صلوات اللّه علیهم ـ الشهیربابن طباطبا.

این شاعر توانمند شیعی زادگاهش اصفهان بوده و فانوس زندگی‌اش در سال ۳۲۲ در همان شهر خاموش شده. وی کتابهای فراوان نیز نگاشته. تا فرجام زمان و زمین بر روحش درود باد.

برای تحقیق بیشتر، نگاه کنید به: «فهرست ابن ندیم»، ص ۱۹۶. و «ثمارالقلوب»، ص ۵۰۷.

۲ ـ **«والغلالة: شعارٌ یلبس تحت الثوب لانّه یُتَغَلّلُ فیها ای یدخل. و فی التهذیب: الغلالة الثوب الّذی یلبس تحت الثیاب او تحت درع الحدید»**. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۰۲.

۳ ـ **«وزرّالرجل، شدّزرّه»** لسان العرب، ج ۴، ص ۳۲۱.

چیزهایی است که جامه را با آن می‌بسته‌اند.[۱]

شاهد شعر:

در این شعر، ضمیر «**ازراره**» مشبه است و «**قمر**» مشبه به. بدین گونه که: شاعر، وی را به قمر تشبیه کرده. و قمر استعاره است از آن شخص، البته استعاره «**مصرّحه**»؛ یعنی استعاره‌ای که در آن مشبه به ذکر می‌شود. بر خلاف مثال پیشین که استعارهٔ بالکنایه بود؛ یعنی مشبه در آن ذکر می‌شد.

با این حال، ذکر مشبه و مشبه به در این شعر مانع از استعاره نیست؛ چون به گونه‌ای است که به نظر نمی‌آید که تشبیه باشد.

به تعبیر دیگر: مشبه به خبر، حال، وصف و ... برای مشبه نیست. و خود سکاکی به استعاره بودن این شعر تصریح کرده.[۲]

مقصود شاعر این است که: همان گونه که لباسهای کتانی در مقابل مهتاب فرسوده می‌شود، محبوب من نیزهمچوماه ، تن پوش کتانی‌اش را می‌فرساید؛ و از این روست که زیر پوشش کهنه است.

«و بعضهم لمّا لم یقف علی مراد السکاکی بالاستعارة بالکنایة، اجاب عن هذه الاعتراضات بماهو برئ عنه، و رأیناترکه اولی».

برخی چون مقصود سکاکی را از استعارهٔ بالکنایة درست نیافته‌اند از این اعتراضات به گونه‌ای پاسخ داده‌اند که وی (یا مقصودوی) از چنین چیزهایی پیراسته است. و ما رهاکردن آن ها را شایسته‌تر دیدیم.

«بماهو»: سکاکی یا مقصود او.

«رأیناترکه اولی» ضمیر «**ترکه**» به «**ما**» ی موصولهٔ «**ماهوبرئٌ**» بر می‌گردد. همین گونه ضمیر «**عنه**».

---

۱ ـ «**الزّر: الّذی یوضع فی القمیص. ابن شمیل: الزِرّ العروة الّتی یجعل الحیّة فیها**». لسان العرب، ج ۴، ص ۳۲۱.

۲ ـ **و تلزم المستعار له ما یلزم المستعارمنه من التعجب او غیر التعجب ممّا لایلیق الابالمستعار منه کما فعل من قال:**

قامت تظللنی و من عجب	**شمس تظللنی من الشمس**
لاتعجبوا من بلا غلالته	**قد زرّ از راره علی القمر**

مفتاح العلوم، (از انتشارات کتاب فروشی ارومیه)، ص ۱۶۴.

اکنون برای خود آزمایی، مجازهای عقلی شعرهای زیرین را مشخص کنید:

دود آه سینهٔ نالان من سوخت این افسردگان خام را

xxxxxxxxxx

راه دل عشاق زد آن چشم خماری پیداست ازین شیوه که مستست شرابت

xxxxxxxxxx

کلك تو خوش نویسد در شأن یار واغیار تعویذ جان فزائی افسون عمر کاهی

xxxxxxxxxx

دانم دلت ببخشد بر عجز شب نشینان گر حال بنده پرسی از باد صبحگاهی

xxxxxxxxxx

دیشب گلهٔ زلفش با باد همی کردم گفتا غلطی بگذر زین فکرت سودائی

xxxxxxxxxx

عیب دل کردم که وحشی وضع و هرجائی مباش گفت چشم شیرگیر و غنج آن آهو ببین

xxxxxxxxxx

مرا تا عشق تعلیم سخن کرد حدیثم نکتهٔ هر محفلی بود

xxxxxxxxxx

دل گفت فروکش کنم این شهر ببویش بیچاره ندانست که یارش سفری بود

xxxxxxxxxx

تنهانه زراز دل من پرده برافتاد تا بود فلك شیوهٔ او پرده دری بود

xxxxxxxxxx

از چنگ منش اختر بدمهر بدربرد آری چکنم دولت دور قمری بود

xxxxxxxxxx

مراو سروچمن را بخاک نشاند زمانه تاقصب نرگس قبای توبست

xxxxxxxxxx

مرابه بند تو دوران چرخ راضی کرد ولی چه سودکه سررشته در رضای تو بست

xxxxxxxxxx

در آستین مرقع پیاله پنهان کن که همچو چشم صراحی زمانه خونریزاست

xxxxxxxxxx

زمانه افسر رندی نداد جز به کسی که سر فرازی عالم در این کله دانست

xxxxxxxxxx

گل بخندید که از راست نرنجیم ولی هیچ عاشق سخن سخت به معشوق نگفت

xxxxxxxxxx

آسمان کشتی ارباب هنر میشکند تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم

xxxxxxxxxx

برکش ای مرغ سحر نغمهٔ داودی باز که سلیمان گل از باد هوا باز آمد

پرسش ها

۱ ـ مجاز عقلی چیست و چه نامهایی دارد؟

۲ ـ چه قیدهایی در تعریف حقیقت عقلی به کار رفته؟

۳ ـ حقیقت عقلی چند قسم را فرا می‌گیرد؟ مثل بزنید.

۴ ـ چرا اسناد در **«عيشةٌ راضية»** و **«سيل مفعم»** و **«شعر شاعر»** و **«نهاره صائم»** مجازی است؟ اگر چگونه بود اسناد حقیقی می‌شد؟

۵ ـ چند نمونه برای نسبت اضافی و ایقاعی مجازی سراغ دارید؟

٦ ـ مفهوم **«بتاوّل»** چیست و چه چیزهایی را از تعریف خارج می‌کند؟

۷ ـ قرینه های مجاز چندگونه است؟ برای هر کدام مثال بزنید.

۸ ـ مجاز عقلی با توجّه به مجاز یا حقیقت لغوی بودن دو طرفش چند قسم دارد؟

۹ ـ چند آیه قرائت فرمایید که در آنها مجاز عقلی باشد.

۱۰ ـ آیا مجاز عقلی ویژه اخبار است؟

۱۱ ـ سکاکی بازگشت مجاز عقلی را به چه می‌داند؟ چگونه؟

۱۲ ـ چه انتقادهایی به نظر سکاکی هست؟

۱۳ ـ استعاره، به نظر سکاکی چیست؟ و چه وقت ذکر دو طرف تشبیه مانع از حمل کلام بر استعاره است؟

احـــوال مسـندالـيه

- حذف مسندالیه.
- انگیزه‌های حذف.
- گریز از بیهوده آوردن.
- به خیال افکندن این که به دلیل قویتر گراییده‌ایم.
- آزمایش هشیاری شنونده.
- ارزیابی اندازهٔ هشیاری شنونده.
- پاسداری زبان از ننگ نام او.
- حفظ نام او از آوردن برزبان.
- امکان انکار.
- معین بودن و ... .
- ذکر مسندالیه و علتهای آن.
- معرفه آوردن به شیوه‌های تعریف.
- نکره آوردن مسندالیه.
- تابع آوردن برای مسندالیه (وصف، تأکید، بیان، بدل، عطف).
- در پی آوردن ضمیر فصل.

أحوال المسنداليه

«ای الامور العارضة له من حیث انه مسندالیه، و قدم المسندالیـه عـلی المسـندلما سیأتی».

گفتیم: علم معانی در این کتاب چون بهشت به هشت باب آراسته است. اکنون باب دوّم آغاز می‌شود. این باب، احوال مسندالیه را می‌کاود.

محققاً مسندالیه حالات فراوان دارد و آن حالات را از دیدگاههای گوناگون می‌توان بررسی کرد. از جهت: ثلاثی یارباعی یا خماسی بودن. از حیث: معرب یا مبنی بـودن. جوهر یا عرض بودن. و ... لیکن در این باب، ما احوالی را بررسی می‌کنیم که از حیث مسندالیه بودن عارض آن شده نه از جهات دیگر.

مصنّف **«مسندالیه»** را بر **«مسند»** مقدّم داشت برای انگیزه‌ای که بـه زودی گـفته خواهد شد که **«مسندالیه»** رکن بزرگتر سخن است و نیاز به آن شدید است.[1]

«(امّا حذفه) قَدَّمَه علی سائر الاحوال لکونه عبارة عن عدم الاتیان به، و عدم الحادث سابق علی وجوده، و ذکره ههنا بلفظ الحذف وفی المسند بلفظ الترک تـنبیهاً عـلی اَنّ المسندالیه هو الرکن الاعظم الشدید الحاجة الیه. حتی اِنّه اذا لم یذکر فکانّه اتی به ثـم حذف، بخلاف المسند، فانّه لیس بهذه المثابة، فکانّه ترک من أصله».

مصنّف **«حذف مسندالیه»** را بر دیگر حالات مقدم داشت؛ چون حذف، نیاوردن (نبود) است. و نبود پدیده ها بر بودنشان پیشی دارد. یعنی از نظر زمانی همهٔ پدیده ها در آغاز نبوده‌اند. و مصنّف از نیاوردن مسندالیه تـعبیربه **«حذف»** کـرد و از نیـاوردن مسند تعبیر به **«ترک»**[2] برای این که هشدار دهدکه: مسندالیه رکن بزرگتر سخن است، و نیاز شدید به آن هست. بدین گونه که اگر ذکر نشود نیز گویا آمده و برداشته شده. به خلاف مسند که این اندازه ارزشمند نیست. از این رو هنگام حذف، گویا از اوّل رهـا شده.

ضمیر فاعلی **«قدّمه»** به مصنّف، و ضمیر مفعولی آن به **«حذف»** بر می‌گردد. همین گونه **«ذکره»**.

---

۱ ـ **«لماسیأتی»** اشاره است به عبارت **«اِنّ المسندالیه هو الرکن الاعظم الشدید الحاجة الیه»**.

۲ ـ در آغاز احوال مسند گفته: **«امّا ترکه فلمامرّ»** مختصرهای چاپ حدید، ص ۱۲۷، مختصرهای چاپ قدیم، ص ۵۶، و مختصرهای حاشیه دار، ص ۱۲۱.

«مثابة»: ارزش، پایه، ارج.

« (فللاحتراز عن العبث بناءً علی الظاهر) لدلالة القرینة علیه، و ا ن کان فی الحقیقة رکناً من الکلام».

انگیزۀ نخست حذف مسندالیه این است که: می‌خواهیم ظاهراً از بیجا آوردن مسندالیه دوری کنیم؛ زیرا مسندالیه با قرینه مشخص می‌شود.

در اینجا مسندالیه به اعتبار رکن بودن عمدۀ درکلام است و به اعتبار معلوم بودن، آوردنش **«عبث»** است. به همین جهت قید **«ظاهراً»** را آورده.

ضمیر **«علیه»** به محذوف بر می‌گردد، محذوفی که از حذف برداشت می‌شود.

« (او تخییل العدول الی اقوی الدلیلین من العقل و اللفظ) فانّ الاعتماد عندالذکر علی دلالة اللفظ من حیث الظاهر، و عندالحذف علی دلالة العقل، و هو اقوی لافتقار اللفظ الیه».

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا به خیال بیندازیم که ما از دو دلیل عقلی و لفظی به دلیل برتر و قویتر عقلی گرائیده‌ایم؛ زیرا هنگامی که مسندالیه ذکر شود تکیه‌گاه ما ظاهراً لفظ است.

گفته **«من حیث الظاهر»**، چون وقتی که ذکر می‌کنیم نیز دلالت به‌کمك عقل است.

«و عند الحذف» و هنگام حذف، تکیه‌گاه ما عقل است. و آن قویتر است؛ برای این که لفظ در هر حال به آن نیاز دارد.

«و اِنّما قال: «تخییل» لانّ الدال حقیقة عند الحذف ایضاً هو اللفظ المدلول علیه بالقرائن».

مصنّف گفت: **«تخییل عدول»** و نگفت: **«عدول»**. یعنی گرایش از دلیل لفظی به دلیل عقلی را به خیال می‌اندازیم. و رسماً نگفت: از دلیل لفظی به دلیل عقلی می‌گراییم؛ چون واقعاً آنچه بر مسندالیه دلالت می‌کند لفظی است که به وسیلۀ قرینه مشخص شده (دالّ، همان لفظ محذوف است).

«(کقوله: قال لی کیف انت قلت: علیل) ولم یقل «اناعلیل»، للاحتراز و التخییل المذکورین».

مانند این شعر: **قال لی کیف انت قلت: علیل**

یعنی: پرسید چگونه‌ای؟گفتم: بیمارم.

شاعر نگفته: **«اناعلیل»** ومسندالیه را حذف کرده به دو انگیزه:

۱ ـ دوری جستن از بیهوده گویی ظاهراً.
۲ ـ برای این که: به خیال بیندازد که از دلیل لفظی به دلیل عقلی گرائیده.
و مانند این شعر سعدی:
زبان دردهان ای خردمند چیست؟ کلید دِر گنج صاحب هنر
که واژهٔ «**زبان**» در پاسخ حذف شده؛ اگر حذف نمی‌شد این گونه بود: «زبان کلید در گنج صاحب هنر است».[1]
«المذکورین» یعنی: **«احتراز»** و **«تخییلی»** که ذکر شده.
شاعر شعر **«اناعلیل»** شناخته نشده.
«**(اواختبار تنبه السامع عند القرینة) هل ینبه ام لا**». [2]
یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا هشیاری شنونده را بیازماییم که آیا هنگامی که قرینه هست پی به مسندالیه می‌برد یا نه. مثلاً می‌گوییم: «خطر دارد». هم مثبت است و هم منفی. تا بنگریم آیا پی به «الکتریسته» می‌برد.
« **(او) اختبار (مقدار تنبهه) هل یتنبه بالقرائن الخفیة ام لا**».
یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا اندازهٔ هشیاری سامع را بیازماییم تا ببینیم آیا با قرینه‌های پنهان پی به مسندالیه می‌برد یا نه.
ضمیر **«تنبهه»** به **«سامع»** بر می‌گردد.
بسیاری از سؤالها در مسابقات فرهنگی و علمی و هوشی این گونه است؛ یعنی با حذف مسندالیه.

---

۱ ـ حذف مسندالیه در جوابها بسیار است، چه سؤال و پاسخ صریح باشد و چه نباشد؛ مانند:
«**هل انبئکم بشر من ذلکم النار**». حج / ۷۲ که «هی النار» بوده و مسندالیه حذف شده.
«**ماادراک ماهیة، نارحامیة**» قارعه / ۱۱. که «هی نارٌ» بوده.
«**ما اصحاب الیمین فی سدرٍ مخضودٍ**». واقعه / ۲۷ و ۲۸.
و مانند این دوبیت حافظ:
درخم زلف تو آن خال سیه دانی چیست؟
نقطهٔ دوده که در حلقه جیم افتادست
ویا:
زلف مشکین تو در گلشن فردوس عذار
چیست؟ طاوس که در باغ نعیم افتادست
و از جاهایی که مسندالیه سیار حذف می‌شود بعد از مادهٔ قول است.
۲ ـ در مختصرهای حاشیه دار به غلط چاپ شده «**او اختبار تنبه السامع عن العبث**».

« (او ایهام صونه) ای صون المسندالیه (عن لسانك) تعظیماً له».

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا به وهم بیندازیم که برای بزرگداشت و پاس داشتن ارجمندی او نامش را برزبان نیاورده‌ایم. مانند این شعر سعدی:

شفیع مطاعٌ نبیٌّ کریم   قسیم جسیم بسیم و سیم

مسندالیه که نام مقدس محمّد ـ صلی اللّه علیه و آله ـ است حذف شده.[1]

« (او عکسه) ای ایهام صون لسانك عنه تحقیراً له».

یا مسندالیه بر عکس مثال گذشته حذف می‌شود تا زبان را از بردن نامش مصون داریم وبه وهم بیندازیم که برای کوچك کردنش نامش را نیاورده‌ایم. مثلاً می‌گوییم: با دودمان پیامبر ـ صلی اللّه علیه و آله ـ ستیز کرد و حسین ـ علیه السلام ـ را کشت.[2]

« (او تأتی الانکار) ای تیسره (لدی الحاجة) نحو: «فاسق، فاجرٌ» عند قیام القرینة علی اَنّ المراد زید، لیتأتی لك اَنْ تقول: ما اردت زیداً بل غیره».

یامسندالیه را حذف می‌کنیم تا هنگام نیاز بتوانیم انکار کنیم. مثلاً وقتی که: قرینه است برای این که مقصود تو «زید» است می‌گویی: **«فاسق»**، **«فاجرٌ»**، بدون مسندالیه، تا بتوانی بگویی: من زید را نگفتم دیگری راگفتم.

ضمیر **«تیسّره»** به **«انکار»** باز می‌گردد.

«(اوتعینه) و الظاهر اَنَّ ذکر الاحتراز عن العبث یغنی عن ذلك، لکن ذکره لأمرین: احدهما الاحتراز عن سوء الادب فیما ذکروا له من المثال و هو: «خالقٌ لمایشاء و فاعل لما یرید» ای اللّه ـ تعالی ـ و الثانی التوطئة والتمهید لقوله (اوادعاء التعین) ».

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم برای این که معین و مشخص است. مانند:

زنام و نشان و گمان برتراست   نگارندهٔ برشده گوهر است

فردوسی.

---

۱ ـ سیوطی گفته: در این آیات، سه بار مبتدا حذف شده برای تعظیم:

«قال فرعون: و ماربُّ العالمین. قال رَبّ السموات و الارض و مابینهما ان کنتم موقنین. قال لمن حوله اَلاتستمعون. قال ربّکم و ربّ آبائکم الاوّلین. قال انّ رسولکم الّذی اُرسل الیکم لمجنون. قال ربّ المشرق و المغرب». شعراء / ۲۸ ـ ۲۳.

مبتداهای محذوف این گونه بوده: **«هوربّ»**، **«اللّه ربّکم»** و **«اللّه ربّ المشرق»**. نگاه کنید به: «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۳، ص ۱۹۱.

۲ ـ **«صمّ بکم عمیٌ فهم لایرجعون»**. بقره / ۱۸.

در این آیه نیز مسندالیه برای تحقیر آن حذف شده.

شارح می‌گوید: ظاهراً ذکر **«احترازعن العبث»** ما را از این قید بی نیاز می‌کرد؛ چون هر چه معیّن و مشخص باشد ذکرش عبث است. لیکن مصنّف به دو علت قید **«تعیّن»** را آورده:

۱ ـ علمای بلاغت برای مسندالیه معیّن و محذوف مثل زده‌اند به **«خالق لمایشاء و فاعلٌ لما یرید»**،[1] که در آن مسندالیه **«اللّه»** برای تعین حذف شده.[2]

حال اگر می‌گفتیم: نام مقدّس **«اللّه»** برای دوری از عبث حذف شده بی ادبی بود لیکن اگر بگوییم برای تعیّن حذف شده بی ادبی نیست.

«تعیّن» را ذکر کرد تا مقدمه باشد برای انگیزهٔ دیگر حذف، که ادعای تعین است.

«یغنی عن ذلك» یعنی: بی نیاز می‌کند از قید **«تعین»**.

«توطئه» آماده سازی، زمینه چینی.

«تمهید» عطف تفسیری برای **«توطئه»** است و به همان معنی.

« (او ادعاء التعین) له نحو ـ وهّاب الالوف ـ ای السطان».

یا مسندالیه رابه جهت ادّعای مشخص بودن حذف می‌کنیم؛ مثل **«وهّاب الالوف»** یعنی بخشندهٔ هزاران. که درآن مسندالیه حذف شده به این ادّعاکه مشخص است آن بخشنده‌کسی جز پادشاه نیست.

«(اونحو ذلك)کضیق المقام عن اطالة الکلام بسبب ضجر، او سآمة، او فوات فرصة».

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم در جاهایی‌که مانند جایگاههای گذشته باشد. مانند هنگامی‌که موقعیت به درازاکشیده شدن سخن نیست، برای این‌که متکلم یا مخاطب آزرده یا بیمار وبد حال است. یا ترس از دست رفتن فرصت هست.

---

۱ ـ این عبارت، «آیه» نیست.

۲ ـ جاهایی که مسندالیه برای تعین حذف شده باشد بسیاراست؛ مانند:

«بدیعُ السموات والارض». بقره / ۱۱۷ و انعام / ۱۰۱.

«تنزیلٌ من ربّ العالمین». واقعه / ۸۰ و حاقه / ۴۳.

«تنزیلٌ من الرّحمن الرّحیم». فصلت / ۲.

«سورة انزلناها وفرضناها». نور / ۱.

«عالم الغیب و الشهادة». انعام / ۷۳.

«عالم الغیب فلایظهر علی غیبه احداً». جنّ / ۲۶.

و در خطبهٔ اوّل نهج البلاغه آمده: **«کائن لاعَنْ حَدَثٍ، موجود لاعن عدم»**. که در اینجا نام مقدس **«اللّه»** مسندالیه محذوف است.

و سعدی گفته: باران رحمت بی حسابش همه را رسیده. (آغاز گلستان).

در عبارت «**او فوات فرصةٍ**» مضاف حذف شده بدین گونه که «**خوف فوات فرصة**» بوده؛ زیرا از دست رفتن فرصت، دلیل حذف نیست. ترس از دست دادن علت حذف است.

«**ضَجَر**» به فتح اوّل و دوّم بروزن «**حَجَرْ**» به معنی گرفتگی از غم و اندوه است.[۱]

قابل توجّه است که: در مختصرهای چاپ جدید «**ضَجَر**» ضبط شده بروزن «**حجر**» ولی در مختصرهای چاپ قدیم و حاشیه دار «**ضجرة**» آمده.

«**سآمة**»: بدحالی، ناراحتی و ناگواری.

«**او محافظة علی وزن**».[۲]

یا مسندالیه را برای پاسداری از وزن شعری حذف می‌کنیم. مثل شعر «**قلت علیل**» که اگر «**انا**» ذکر می‌شد وزن شعر ناهنجار می‌گشت.

«**او سجع**».[۳]

یا برای رعایت «سجع»، مسندالیه را حذف می‌کنیم. مانند «**مَنْ طابَتْ سریرته حُمِدت سیرته**». یعنی: هر که پنهانیهایش شایسته باشد، سرشتش ستوده است.

در این سخن گفته نشده: «**حمدالناس سیرته**»، «**الناس**» که مسندالیه است حذف شده تا «**سیرته**» منصوب نشود و با «**سریرته**» هماهنگ باشد.

«**او قافیةٍ**».

یا مسندالیه را برای حفظ قافیه حذف می‌کنیم.[۴] مانند:

و ماالمرءاِلاّ کالشهاب وضوئه — یحور رماداً بعد اذهوساطع

و ماالمال و الاهلون اِلاّ ودائع — ولابّد یوماً اَنْ تردّ الودائع

یعنی: هر کس همانند شهاب و پر تو آن است، که بعد از درخشش، خاکستر

---

۱ ـ «**الضَّجرْ: القلق من الغم، ضَجِرَمنه و به ضَجَراً**». لسان العرب، ج ۴، ص ۴۸۱.
«**ضَجِرَ** منه و به، **کَفرِحَ و تَضَجَّرَ تَبرَّم و قَلِقَ فهو ضَجِرٌ و فیه ضُجْرَةٌ بالضَّمِ**». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۱۸۱.

۲ ـ هماهنگی شعر با یکی از «**بحور**» عروضی را «**وزن شعری**» می‌گویند.

۳ ـ «**سجع**»، آن است که: کلمات آخر قرینه‌ها در «**وزن**» یا «**حرف رویّ**» یا هر دو موافق باشند. صناعات ادبی، ص ۵۷.

۴ ـ «**القافیة هی الحرف الاخیر من البیت. و قیل: هی الکلمة الاخیرة منه**». تعریفات، ص ۷۳.
قافیه یا پساوند: کلمات آخر اشعاراست که حرف اصلی آخر آنها یکی باشد، و آن حرف را در اصطلاح رویّ می‌گویند. صناعات ادبی، ص ۱۳.

می‌شود. مال و دودمان، سپرده‌هایی است که به ناچار روزی باز پس داده می‌شود.

در این شعر «**ساطع**» در بیت نخست مرفوع است. مسندالیه «**ان تُردّالودائع**» که «**الناس**» بوده حذف شده تا «**ودائع**» نیز مرفوع شود و قافیهٔ دوبیت با هم برابر باشد.

«**او نحو ذلك،كقول الصياد: «غزالٌ» اى: هذاغزالٌ**».

«**نحو ذلك**» عطف بر «**ضجر**» است. یعنی: مسندالیه را حذف می‌کنیم در جاهایی که مانند هنگام رنجش باشد. مثل قول صیّاد که می‌گوید: «**غزال**» و مسندالیه آن که «**هذا**» است را نمی‌آورد.

در این مثال چندین احتمال هست:

۱ ـ مثال باشد برای ترس از دست رفتن فرصت. و شکارچی به توهّم این که: فرصت از دستش می‌رود سخن را کوتاه می‌کند و خودش به خودش می‌گوید: «**غزال**» و مسندالیه را نمی‌آورد.

و یا براساس برخی از نسخه‌ها، ما به صیّاد می‌گوییم: غزال، و مسندالیه آن را حذف می‌کنیم. این نظریّه را دسوقی آورده.

۲ ـ و می‌شود مثال برای «**نحوذلك**» باشد نه برای ترس از دست رفتن فرصت. مثلاً «**صیاد**» در اوج هیجان بگوید: غزال.

«**وكالاخفاء عن غير السامع من الحاضرين مثل «جاء». وكاتباع الاستعمال الوارد على تركه مثل رميةٌ من غير رامٍ**».

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا آن را از غیر شنونده در بین حاضران پنهان کنیم. مثلاً می‌گوییم: «**جاء**» تا غیر از شنونده کسی نفهمد که چه کسی آمد.

عبارت «**كالاخفاء عن غيرالسامع**» را توجیه کرده‌اند به این که: «**سامع**» به معنی مخاطب است؛ یعنی مسندالیه را از غیر مخاطب پنهان می‌کنیم.

یا این که: مراد از سامع، کسی است که شنیدنش مقصود است. این توجیه برای این است که: سخن برای غیر سامع، پنهان هست دیگر پنهان کردن ندارد.

«**وكاتباع الاستعمال...**» سخنی با ترک مسندالیه گسترش یافته مانیز برای پیروی از استعمال، آن سخن را بدون مسندالیه می‌آوریم. مانند «**رميةٌ من غيررامٍ**». یعنی: افکندنی بدون پرتاب کننده.

در این مثال «**هذه**» که مسندالیه بوده حذف شده. و این سخن با این حذف، گسترش یافته. ما هم از استعمال پیروی کرده‌ایم.

داستان این مثال [1]

زمخشری آورده: اوّلین کسی که این سخن را گفته: **«حکم بن عبد یغوث مصریّ»** بوده وی به تیراندازترین مرد عرب شهرت داشته. نذر می‌کند که چندین گاو وحشی در کنار کوه **«غبغب»** در منا قربانی کند. برای تحقق این نذر، به شکارگاه می‌رود ولی تلاش بسیار وی ناکام می‌ماند. نا امیدانه به خانه باز می‌گردد و آمادهٔ خودکشی می‌شود. پسرش **«مطعم»** وی را دلداری می‌دهد و باهم به شکار باز می‌گردند. دو گاو وحشی نمودار می‌شود، **«حکم»** درزدن آنها ناکام می‌ماند. گاو دیگری پدیدار می‌شود **«مطعم»** پسر «حکم» بی درنگ آن را شکار می‌کند. آنگاه **«حکم»** می‌گوید: **«رمیةٌ من غیر رام»** یعنی **«هذه رمیةٌ من غیر رام».**

از آن هنگام، هر گاه کسی کاری کند که از او انتظار نمی‌رفته این جمله را می‌گویند.

«او ترک نظائره، مثل الرفع علی المدح او الذم او الترحم».

یا پیروی می‌کنیم استعمال را در ترک مسندالیه در جاهایی که شبیه سخنی است که می‌خواهیم بگوییم.

«اوترک نظائره» عطف است بر **«ترکه»**. یعنی: پیروی می‌کنیم از جاهایی که در آنجاها مسندالیه، نظیر سخن ما بوده و حذف شده؛ مانند جاهایی که خبر بنابرمدح یاذمّ یا ترحّم رفع داده شده. به ترتیب مثل:

«الحمدللّه اهل الحمد».

«اعوذ باللّه من الشیطان الرّجیم» (به رفع الرجیم).

«مررت بزیدٍ المسکین» (به رفع المسکین).

که در همهٔ این سه مثال، مسندالیه «هو» بوده و حذف شده.

فرق «پیروی استعمال در ترک مسندالیه» با «پیروی از استعمال در ترک **نظائر** آن». این است که: اوّلی قیاسی نیست ودوّمی قیاسی است.

در پایان این بحث، نگاه شما را به مثلهای دیگری می‌سپارم که در آنها **«مسندالیه»** حذف شده:

بلغ العلی بکماله کشف الدُّجی بجماله   **حسنت جمیع خصاله صلّواعلیه و آله**

سعدی.

---

۱ ـ نگاه کنید به کتاب **«مستقصی الامثال»** نوشتهٔ زمخشری.

یعنی: باکمالش به اوجها رسید. و باجمالش تیرگیها را زدود. همهٔ خویهایش خوب بود. بر او و پیروانش درود بفرستید.

«فراش بادصبا راگفته: تا فرش زمردّی بگسترد. و دایهٔ ابربهاری را فرموده تـابنات نبات در مهد زمین بپرورد».

در شعر، مسندالیه، نام مبارک پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ بوده. و در عبارت دوّم، نام مقدس خداوند متعال.

« (وامّاذکره) ای ذکر المسندالیه (فلکونه) ای الذکر (الاصل ولامقتضی للعدول عنه او للاحتیاط لضعف التعویل) ای الاعتماد (علی القرینة) ».

امّا ذکر مسندالیه برای این است که: «ذکر»، اصل است و انگیزه‌ای برای رهاکردن آن اصل هم نیست.

«اصل» به دو معنی است:

۱ ـ قاعده و قانون.

۲ ـ آنچه اکثر و اغلب است.

«واو» در **«ولامقتضی»** واو حالیّه است.

در این بحث باید توجّه داشت که: سخن از ذکر وجوبی مسندالیه نیست، کلام در جاهایی است که قرینه هست لیکن برای نکته‌ای مسندالیه را می آوریم. وگرنه ذکر وجوبی مسندالیه که نکته نمی خواهد.

« (اوللاحتیاط لضعف التعویل) ای الاعتماد (علی القرنیة او للتنبیه علی غباوة السامع او زیادة الایضاح و التقریر) ».

یا احتیاطاً مسندالیه را می‌آوریم چون تکیه بر قرینه ضعیف است.

به سخن دیگر: متکلم احتیاط می‌کند و تکیه به قرینه نمی‌کند، برای اینکه: قرینه مثلاً آشکار نیست. یا با وجود قرینه، مسندالیه را می‌آوریم تا نفهمی شنونده را به دیگران گوشزد کنیم. یا مسندالیه را ذکر می‌کنیم تا بر بیان و روشنی کلام بیفزاییم.

« وعلیه قوله ـ تعالی ـ: «اولئك علی هدیً من ربّهم و اولئك هم المفلحون».

بر همین اساس است سخن خداوند ـ متعال ـ: **«اولئك علی هدیً من ربّهم و اولئك هم المفلحون»**.[1]

با ذکر **«اولئك»** از آمدن **«اولئك»** دوّم بی نیاز بودیم. ولی برای افزودن **«تقریر»** و **«ایضاح»**، **«اولئك»** برای دومین بار ذکر شده. و افزایش بیان و روشنی این گونه است که: یکبار مؤمنین، اختصاص به هدایت داده شده‌اند. و یك بار جداگانه به **«فلاح»**.

شارح گفت: **«علیه»** و نگفت: **«کقوله تعالی»**. چون در این آیهٔ شریفه علاوه بر ذکر مسندالیه برای تقریر، تکرار هم شده و تقریر، پدیدهٔ ذکر و تکرار هر دو است؛ نه ذکر تنها.

---

۱ ـ بقره / ۵.

واژهٔ **«زیادة»** در **«زیادة الایضاح»** می‌رساند که: باوجود قرینه، کلام واضح است ولی با آمدن مسندالیه روشن‌تر می شود.

و مانند:

من آن شب سیاهم کزماه خشم کردم   من آن گدای عورم کزشاه خشم کردم

مولوی.

که **«من»** دوم برای زیادت تقریر ذکر شده.

« (اواظهار تعظیمه) لکون اسمه ممّا یدل علی التعظیم، نحو امیرالمؤمنین حاضرٌ».

گاهی مسندالیه را برای بزرگداشت آن می‌آوریم؛ زیرا اسمش نشانگر بزرگی و عظمت است. مانند: **«امیرالمؤمنین حاضر»**. این مثال برای جایی است که باوجود قرینه، مسندالیه ذکر شده تا شکوه او را بفهماند.

ضمیر **«اسمه»** و **«تعظیمه»** به مسندالیه بر می‌گردد.

«اسم» در اینجا مقابل **«کنیه»** و **«لقب»** نیست، بلکه کنیه و لقب را نیز فرا می‌گیرد؛ زیراگاهی **«کنیه»** وگاهی **«اسم»** وگاهی **«لقب»** نشانگر بزرگی است.

« (اواهانته) ای اهانة المسندالیه لکون اسمه ممّا یدل علی الاهانة، مثل «السّارق اللئیم حاضر».

یا مسندالیه را ذکر می‌کنیم تا حقارتش را نشان بدهیم از این روکه نامش پستی را می‌رساند. مثلاً با وجود قرینه می‌گوییم: **«السّارق اللئیم حاضر»**. باز در اینجا **«اسم»** کنیه و لقب را فرا می‌گیرد.

« (او التبرک بذکره) مثل النبیُّ ـ علیه السلام ـ قائل هذاالقول».

یا با وجود قرینه، مسندالیه را می‌آوریم تا با نامش برکت بجوییم. مثلاً مـی‌گوییم: **«النبیّ ـ علیه السلام ـ قائل هذاالقول».**

ضمیر **«بذکره»** به مسندالیه باز می‌گردد.

«(اواستلذاذه) مثل الحبیب حاضر».

یا مسندالیه ذکر می‌شود از این روکه: نام او برای متکلم لذّت بخش است. آنگاه با وجود قرینه می‌گوید: **«الحبیب حاضر»**. در اینجا چون واژهٔ **«حبیب»** لذّت آور بوده ذکر شده.

« (او بسط الکلام حیث الاضغاء مطلوب) ای فی مقام یکون اضغاء السامع مطلوباً للمتکلم لعظمته و شرفه، و لهذایطال الکلام مع الاحبّاء، و علیه (نحو) قوله ـ تعالی ـ حکایةً

عن موسی ـ علیه السلام ـ: (هی عصای)».

یا برای گسترش سخن، مسندالیه را می آوریم.هنگامی که گوش فرا دادن شنونده به علت شکوه و شرفش، برای گوینده دلنشین است. و از همین روست که: سخن با دوستان به درازا کشیده می شود. و بنابر همین اساس است کلام خداوند ـ متعال ـ به حکایت از موسی ـ علیه السلام ـ که گفت: **«هی عصای».**

توضیح:

در آن سر زمین مقدس خداوند ـ متعال ـ از موسی ـ علیه السلام ـ پرسید: **«ماتلك بیمینك یا موسی»:**[1] ای موسی! چه در دست داری؟

در اینجا کافی بود که موسی بگوید: **«عصای»** این عصای من است. لیکن چون شنیدن خداوند بزرگ سخن عبدی چون موسی را بسیار دلپذیر بود،[2] موسی ـ علیه السلام ـ سخن را گسترش داد و عرض کرد: **«هی عصای».** و با این که قرینه برای حذف مسندالیه (هی) بود آن را در کلام افزود.

و به همین بسنده نکرد و گفت: **«اتوکأعلیها»** یعنی: به آن تکیه می کنم. «عصا» مؤنث مجازی است. و تأنیث «تلك» و ضمایر، از همین روست. و باز اضافه کرد: **«و اهشّ بها علی غنمی ولی فیها مأرب اخری»:** و با آن برای گوسفندانم برگ می ریزم و نیازهای دیگرم را بر می آورم.

این نکته نیاز به ذکر دارد که استفهام خداوند ـ متعال ـ، استفهام حقیقی نیست. در اینجا برای ایجاد انس و آرامش است.

«وقدیکون الذکر للتهویل، او التعجّب».

و گاهی آوردن مسندالیه برای به هراس افکندن است؛ مثلاً با وجود قرینه می‌گوییم: **«العقید یطلبك»:** سرهنگ تو را می‌خواهد. تا سامع را به هراس افکنیم.

یا برای نشان دادن شگفتی و تعجب، مسندالیه را می آوریم؛ مثلاً با این که همه می‌بینند که یك مرد، ده نفر را می‌زند و به ذکر مسندالیه نیازی نیست می‌گوییم: **«الرّجل یضرب الرّجال».**

---

۱ ـ طه / ۱۸.

۲ ـ حسن چلبی در حاشیهٔ مطول گفته: اگر به جای گوش فرا دادن، (اضعاء) شنیدن (سماع) آمده بود، با مثل به آیه سازگارتر بود؛ زیرا شنونده در آیهٔ شریفه خداوند است و او گوش فرا نمی‌دهد می‌شنود.

در عبارت **«اوالتعجب»**، یا مضاف حذف شده و این گونه بوده **«لاظهار التعجب»**؛ یعنی: برای نشان دادن تعجب. یا در اصل واژۀ **«تعجیب»** بوده یعنی به شگفتی و تعجب نشاندن. مانند:

کوه از غمت بشکافته و آن غم به دل در تافته
یك قطره خونی یافته از فضلت این افضالها

مولوی.

« او الاشهادفی قضیة».

یا با وجود قرینه، مسندالیه را ذکر می‌کنیم تا هنگام گواهی دادن و گواه گرفتن، مسندالیه مشخص‌تر باشد؛ مثلاً قاضی می‌پرسد: **«زید فلانی را زد؟»** ما به جای **«آری»** می‌گوییم: «بله زید هوشنگ را زد». آنگاه بر این نام، گواه گرفته‌ایم.

«اشهاد»: گواه گرفتن.[1]

«او التسجیل علی السامع حتی لایکون له سبیل الی الانکار».

یا مسندالیه را می آوریم تا آن را کاملاً تثبیت کنیم و شنونده راهی برای انکار نیابد.

«تسجیل» یعنی: محکم کردن و مشخص کردن.[2]

ضمیر **«له»** به **«سامع»** بر می‌گردد.

معرفه آوردن مسندالیه

« (وامّا تعریفه) ای ایرادالمسندالیه معرفة، و انّما قدّم ههناالتعریف و فی المسندالتنکیر لانّ الاصل فی المسندالیه التعریف و فی المسندالتنکیر».

شارح **«امّا تعریفه»** را تفسیرکرده به **«ایراد»**؛ یعنی: معرفه آوردن، نه معرفه ساختن، که کار واضع است.

مصنّف در باب مسندالیه، بحث تعریف را پیش انداخت و در باب احوال مسند، بحث نکره را. برای این که: اصل در مسندالیه، معرفه بودن است. و اصل در خبر، نکره

۱ ـ «اشهاد» ـ بکسر ـ: گواه گردانیدن و .... منتخب اللغات، ص ۱۹.
در برخی از نسخه های کهن به جای «اشهاد»، «استشهاد» آمده. «استشهاد»: گواهی خواستن، حاضر آمدن و شهید شدن. منتخب اللغات، ص ۱۹.

۲ ـ «وسجل تسجیلاً: انعظم». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۴۰۷.

بودن؛ زیرا بر مسندالیه حکم می‌شود. و آنچه برآن حکم می شود باید مشخص و معلوم باشد. ولی خبر، حکم هست اگر حکم مجهول باشد فایده‌اش بیشتر است.

« **(فبالاضمار، لانّ المقام للتکلم) نحو: انا ضربت**».

نکره اقسام گوناگون ندارد ولی معرفه چندین قسم دارد و هر قسمی ویژگیهایی. از این رومصنّف نکته و دلیل خاصی برای عموم معرفه آوردن ذکر نکرد.[1]

«**فبالاضمار**»: گاهی برای تعریف مسندالیه، ضمیر می‌آوریم؛ برای این که جایگاه سخن از خویش است. (سخن از من و ما). مثل سخن حضرت علی ـ علیه السلام ـ «**انایعسوب الدّین**»:[2] من پیشوای دینم.

یا سخن دیگر ایشان : «**نحن افصح وانصح واصبح**».[3]

و مانند:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بیخبر زلذّت شرب مدام ما[4]

حافظ.

«نحو: انا ضربت». که مسندالیه، ضمیر متکلم است.

« **(او الخطاب) نحو: انت ضربت**».

یا مقام خطاب و رویارویی است؛ مثل: «انت ضربت».[5]

« **(او الغیبة) نحو: هو ضرب لتقدّم ذکره امّا لفظاً تحقیقاً او تقدیراً و امّا معنی لدلالة لفظ**

---

۱ ـ لیکن در «**ایضاح**» آورده: معرفه می آوریم تا فایده کامل‌تر شود.

و برخی گفته‌اند: دلیل عمومی برای تعریف ذکر نکرده چون عام در ضمن خاص تحقق می یابد.

و برخی گفته‌اند: «**فبالاضمار**» عطف شده بر محذوف؛ و اصل آن این گونه بوده: «**وامّا تعریفه فلافادة المخاطب اتمّ فایدةٍ فبالاضمار...**».

۲ ـ نهج البلاغه، حکمت ۳۱۶.

۳ ـ نهج البلاغه، حکمت ۱۱۶.

۴ ـ و مثل:

من آن نیم که دهم نقد دل بهر شوخی در خزانه به مهر تو ونشانهٔ تست

حافظ.

ویا:

من از دیار حبیبم نه از بلاد غریب مهیمنا برفیقان خود رسان بازم

حافظ.

۵ ـ و مثل:

توهمچوصبحی ومن‌شمع خلوت سحرم تبسّمی کن و جان بین، که چون همی سپرم

حافظ.

علیه او قرینة حال، و امّا حکماً».

وگاهی مسندالیه را ضمیر می‌آوریم چون مقام غیبت است؛ مثل: **«هو ضرب»**. و آن جایی است که: مرجع ضمیر به یکی از گونه های زیر برخود ضمیر مقدم باشد:

۱ ـ لفظاً: آنگاه، گاهی لفظ مرجع محققاً مقدم است مانند: **«جـاء رسـول اللّـه و هویدعوالناس»**.[1]

وگاهی تقدیراً مقدم است: مثل **«ضرب غلامه زید»**؛ که زید، چون فاعل است تقدیراً بر ضمیر **«غلامه»** پیشی گرفته.

۲ ـ معناً: در جایی که مرجع ضمیر از جهت معنوی مقدم باشد به دو شیوه است:

گاهی قرینه، لفظیّه است و لفظی برآن مرجع دلالت می‌کند؛ مانند: **«اعدلوا هو اقرب للتقوی»**.[2] که لفظ **«اعدلوا»** دلالت می‌کند بر **«عدل»** که مرجع **«هو»** است.

وگاهی قرینهٔ حالیّه بر مرجع مقدم دلالت می‌کند؛ مانند: **«فلهن ثلثا ما ترک»**[3]: برای آنان است دو سوّم آنچه باز گذاشته.

ضمیر **«ترک»** باز می‌گردد به **«میّت»**.

۳ ـ حکماً : و یا مرجع ضمیر **«حکماً»** مقدم باشد. و آن در جایی است که: مرجع، تقدم لفظی یا معنوی ندارد؛ لیکن چون وضع ضمیر غایب این گونه است که باید به مقدم برگردد، و به جهت حکمت و نکته‌ای چنین نشده، می‌گوییم: حکماً مقدم است؛ مثل: ضمیر شأن و یا ضمیر **«ربّه رجلاً»**.

---

۱ ـ مثل: **«هوالّذی ارسل رسوله بالهدی»**. توبه / ۳۳.

و مانند: **«هم و اللّه ربّوا الاسلام»**. نهج البلاغه، حکمت ۴۶۵.

۲ ـ مائده / ۸.

۳ ـ نساء / ۱۱.

ومانند:**«حتی توارت بالحجاب»**. یعنی: تا این که در حجاب فرو رفت. ص / ۳۲. قرینه حالیه می رساند که: ضمیر **«توارت»** به **«شمس»** باز می گردد.

و مثل: **«لابویه لکل واحدٍ منهما السدس»**. نساء / ۱۱. که ضمیر **«لابویه»** با قرینهٔ حالیه به **«میت»** باز می گردد.

نمود تقدم مرجع ضمیر غایب بدین ترتیب است:

۱ ـ تقدّم لفظی

لفظ، محققاً مقدم باشد　　　لفظ، تقدیراً مقدم باشد

۲ ـ تقدّم معنوی

قرینه لفظیه باشد و لفظ بر مرجع دلالت کند　　　قرینه حالیه باشد

۳ ـ تقدم از جهت حکم.

« (وأصل الخطاب ان یکون لمعیّن) واحداًکان او اکثر، لانّ وضع المعارف علی ان تستعمل لمعیّن، مع انّ الخطاب هو توجیه الکلام الی حاضر».

اساساً ضمیر «**خطاب**» باید متوجه مخاطب معیّن باشد، چه آن مخاطب یکی باشد و چه بیشتر. چون محققاً وضع معارف بر این است که: در چیز معیّن به کار گرفته شود. به اضافه «**خطاب**»، رویارویی سخن با حاضر است.

خلاصه این که: ضمیر مخاطب باید برای معین و مشخص به کار رود از دو جهت:

۱ ـ استعمال معارف باید در چیزهای مشخص باشد.

۲ ـ خطاب، معنی‌اش متوجه کردن سخن به کس یا کسانی است که حاضرند. و حضور، یك نوع تشخّص و تعیّن است.[۱]

« (وقدیترک) الخطاب مع معین (الی غیره) ای غیر معیّن (لیعم) الخطاب (کلّ مخاطب) علی سبیل البدل (نحو: ولوتری اذالمجرمون ناکسوارؤسهم عندربّهم). لایرید بقوله: «ولوتری اذالمجرمون» مخاطباً معیناً قصداً الی تفظیع حالهم».

---

۱ ـ توجیه «و وجهه توجیهاً: ارسله و شرّفه». و «وجّهت الیك توجیهاً: توجّهت». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۶۰۰.

گاهی خطاب از فرد معیّن به غیر معیّن گرایش پیدا می کند تا هریك از مخاطبین را فرا بگیرد.

«علی سبیل البدل» یعنی: یك یك، نه همه را با هم. مانند:

تو کز محنت دیگران بیغمی　　　نشاید که نامت نهند آدمی

و مثل: **«و لوتری اذالمجرمون ناکسوارؤسهم عند ربّهم»**.[1]

یعنی: ای رسول! اگر تو ببینی حال تباه‌کاران را‌که چگونه سرافکنده‌اند در پیشگاه خدا.[2]

در این آیهٔ شریفه خداوند ـ متعال ـ با **«لوتری»** مخاطب ویژه‌ای اراده نفرموده‌اند، تا فاجعه آمیز بودن حال ستم پیشگان روشن شود.[3]

«نکس» اگر به **«رأس»** اضافه شود و بگوییم: **«نکس رأس»**؛ یا بگوییم: **«ناکسوارؤسهم»** به معنی سر افکنده شدن و سر به زیرانداختن از شرم است.

«تفظیع»:درد ناک دانستن.

«(ای تناهت حالهم فی الظهور) لاهل المحشر الی حیث یمتنع خفاؤها».

یعنی: حال جنایتکاران به اوج روشنی رسیده برای اهل محشر، به‌گونه‌ای‌که پنهان کردنی نیست.

ضمیر **«خفاؤها»** به **«حال»** بر می‌گردد‌که مؤنث مجازی است.

«فلایختص بهارؤیة راء دون راء، و اذاکان کذلك (فلا یختص به) ای بهذاالخطاب (مخاطب) دون مخاطب، بل کل من یتأتی منه الرؤیة فله مدخل فی هذاالخطاب».

دیدن‌آن حال،ویژهٔ بیننده‌ای نیست؛ یعنی به‌گونه‌ای نیست‌که‌کسی ببیند و دیگری نه.

---

۱ ـ سجده / ۱۲.

۲ ـ برخی **«لو»** در **«لوتری»** را برای تمنّی گرفته‌اند و ترجمه کرده‌اند: ای کاش می دیدی. نگاه کنید به قاموس القرآن، ج ۷ ـ ۵، ص ۱۱۱.

۳ ـ مشابه این خطاب های عمومی بسیاراست:

«الم ترکیف فعل ربّك باصحاب الفیل». فیل / ۱.

«ولوتری اذوقفواعلی النار». انعام / ۲۷.

«وتری‌الارض هامدةً فاذا انزلنا علیها الماء اهتزّت وربَتْ». حج / ۵.

و یا:

ابر و باد ومه و خورشید و فلك درکارند　　　تاتونانی به‌کف آری و به غفلت نخوری

«**واذاکان کذلک**» و هنگامی که حال آنان این گونه روشن باشد دیگر خطاب «**لوتری**» مخصوص مخاطبی نیست. بلکه هر که بتواند ببیند مخاطب «**لوتری**» است. و از این خطاب بهره دارد.

ضمیر «**فلایختص بها**» به «**حال**» بر می‌گردد.

«**واذاکان کذلک**»: زمانی که حال آنان به گونه‌ای باشد که دیدنش ویژه بینندهٔ خاصی نیست.

ضمیر «**منه**» و «**فله**» به «**من**» موصوله در «**من یتأتی**» بر می‌گردد.

«**مدخل**»: بهره و نصیب.

«و فی بعض النسخ «فلایختص بها» ای برؤیة حالهم مخاطب، او بحالهم رؤیة مخاطب، علی حذف المضاف».

توضیح قبل از بحث

در این نسخه های متداول «**فلایختص به مخاطب**» است.

و ضمیر «**به**» مذکر آورده شده و به «**خطاب**» باز می گردد. یعنی: اختصاص ندارد به آن خطاب مخاطبی.

اکنون شارح می‌گوید: در برخی از نسخه ها ضمیر مؤنث آمده بدین گونه: «**فلایختص بها**»، بناچار ضمیر «**بها**» به «**حال**» باز می‌گردد. آنگاه معنی ندارد که بگوییم: «**فلایختص بها مخاطب**» یعنی: مخصوص به آن حال نیست مخاطبی.

از این رو مجبوریم اگر ضمیر، مؤنث باشد مضاف در تقدیر بگیریم و بگوییم: «**برؤیة حالهم مخاطب**». یعنی: دیدن حال کفار ویژهٔ مخاطبی نیست. که در اینجا مضاف، «**رؤیة**» است و قبل از حال در تقدیر گرفته شده.

یا بگوییم: «**بحالهم رؤیة مخاطب**». یعنی: اختصاص ندارد به حال کفار، دیدن مخاطبی. در اینجا «**رؤیة**» مضاف است و قبل از «**مخاطب**» در تقدیر گرفته شده.

بیان مسندالیه به شیوهٔ علم

« (و با لعلمية) ای تعريف المسنداليه بايراده عَلَماً، و هو ما وضع لشئ مع جميع مشخصاته (لاحضاره) ای المسنداليه (بعينه) ای بشخصه بحيث يكون متميّزاً عن جميع ما عداه».

«علم»، نامی است که بر چیزی با همهٔ مشخصات و ویژگیهایش نهاده شده باشد. و علم آوردن مسندالیه به این انگیزه است که: در نخستین بار آن را با نام ویژه‌اش درذهن شنونده حاضر کنیم.[1]

«بعینه» یعنی: به‌گونه‌ای که از هر چه غیر آن است مشخص شود.

«و احترز بهذا عن احضاره باسم جنسه، نحو: رجلٌ عالم جاءنی».

مصنّف با قید **«بعینه»** از حاضر کردن مسندالیه به وسیلهٔ اسم جنس پرهیز کرد؛ زیرا در **«رجل عالم جائنی»** احضار مسندالیه با اسم جنس شده کلی است و **«بعینه»** نیست.

« (فی ذهن السامع ابتداء) ای اوّل مرة، احترزبه عن نحو: جاءنی زیدٌ و هو راکبٌ».

یعنی: در نخستین بار مسندالیه در ذهن شنونده حاضر شود.

«ابتداءً» به معنی **«اوّل مرّه»** یعنی بار اوّل است.

مصنّف با قید **«ابتداءً»** پرهیز کرده از مثل **«جاءنی زید و هو راکب»**. در این مثال **«زید»** در ذهن شنونده حاضر می شود لیکن این حضور، ابتدائی نیست. در اینجا در نخستین بار با شنیدن واژهٔ **«زید»** مسندالیه در ذهن سامع حاضر شده و بعد در بار دوّم باشنیدن **«هو»** به آن **«زید»** توجه شده.

« (باسم مختص به) ای بالمسند اليه بحيث لايطلق باعتبار هذاالوضع على غيره، و

---

۱ ـ مانند:

حمشید جز حکایت جام از جهان نبرد	زنهار، دل مبندبر اسباب دنیوی حافظ.
قارون هلاک شدکه چهل‌خانه گنج داشت	نوشین روان‌نمردکه‌نام نکوگذاشت سعدی.
سیاوش از آن کاربد بی گناه	خردمندی وی بدانست شاه فردوسی.
حلاّج بر سردار این نکته خوش سراید	ازشافعی‌نپرسیدامثال این مسائل حافظ

احترز به عن احضاره بضمير المتكلم، او المخاطب، و اسم الاشارة، والموصول، والمعرف بلام العهد، والاضافة».

احضار با اسم ویژهٔ مسندالیه باشد یعنی به‌گونه‌ای باشد که به اعتبار آن وضع بر غیر خودش به‌کار نرود.

مصنّف با قید «**مختص به**» دوری جست از احضار مسندالیه با ضمیر متکلم، یا مخاطب، یا اسم اشاره، یا موصول یا معرف به لام عهد، یا اضافه.

توضیح:

«**باسم مختص به**» اسم، کنیه و لقب را فرا می‌گیرد.

«**باعتبار هذاالوضع**» یعنی: به اعتبار این نامگذاری ویژه.

در هر علمی وضعی هست. و هر علمی وضع مخصوص به خود را دارد. مثلاً من بر پسرم با همهٔ ویژگیهایش از جهت پدر و مادر، زمان و مکان تولد، شکل و ... نام «علی» نهاده‌ام. اینك نام «علی» به اعتبار این وضع، کسی غیر از او را فرا نمی‌گیرد. گر چه نام علی بسیار است. به این گونه نامهای مشترك «**اعلام مشترکه**» می‌گویند.

ضمیر مجرور در «**واحترزبه**» به «**اسم مختص به**» باز می‌گردد. و ضمیر «**احضاره**» به «**مسندالیه**».

مصنّف با این قید از احضار به وسیلهٔ ضمیر متکلم و خطاب، اسم اشاره، موصول، معرّف به لام عهد و اضافه دوری جست؛ چون هیچ کدام از اینها اسم مختص به نیست. و برای شخص خاصّی وضع نشده گرچه مسندالیه را در ذهن حاضر می‌کند.

«**وهذه القیود لتحقیق مقام العلمیّه و الآفالقید الاخیر مغن عما سبق**».

و این قیدهای سه گانهٔ (احضاره بعینه، ابتداءً، باسم مختص به) قیدهایی است که برای روشن شدن موقعیت علم آورده شده.

«**والاّ**» یعنی: اگر برای روشن شدن نبود، نیازی به آن نداشتیم؛ زیرا قید «**مختص به**» ما را از آن دو بی نیاز می‌کند.

«**و قیل: احترز بقوله: ابتداءً عن الاحضار بشرط، کمافی المضمر الغائب، و المعرّف بلام العهد، فانّه یشترط تقدّم ذکره، و الموصول فانّه یشترط تقدّم العلم بالصلة**».

شارح ابتداءً را به معنی اوّل مرّه گرفت. لیکن برخی گفته‌اند: «**ابتداءً**» یعنی حاضر کردن بدون شرط. و این ابتداءً را قید احترازی قرار داده‌اند برای اخراج آنچه احضارش

شرط دارد. مثلاً ضمیر غایب و معرّف به لام عهد خارجی حاضر می‌کند مسندالیه را به شرط تقدّم ذکر مرجع یا علم به معهود. همین گونه احضار موصول مشروط به دانستن صله است.

«وفیه نظر لانّ جمیع طرق التعریف کذلك حتی العلم، فانّه مشروط بتقدّم العلم بالوضع».

و در این سخن، نظر هست؛ زیرا همهٔ معارف مشروط به تقدّم چیزی است. حتی علم نیز مسندالیه را حاضر می‌کند مشروط به تقدّم دانستن وضع. وگرنه اگر وضع را ندانیم علم آوردن مسندالیه نیز آن را در ذهنمان حاضر نمی‌کند.

« (نحوقل هوالله احد) فالله اصله الاله، حذفت الهمزة و عوض عنها حرف التعریف».

مانند: **«قل هو الله احد»** که **«هو»** مبتدای اوّل و **«الله»** مبتدای دوّم و **«احد»** خبر **«الله»** و جمله خبر **«هو»** است.[1]

در این آیهٔ مبارکه واژهٔ مقدس **«الله»** علم است و مسندالیه قرار گرفته. **«الله»** در اصل **«الاله»** بوده همزهٔ **«اله»** حذف شده و حرف تعریف به عنوان عوض قصد شده؛ چون **«ال»** از آغاز بوده و عوض آن است که به جای چیز دیگری بیاید.

«ثم جعل علماً للذات الواجب‌الوجود الخالق للعالم، و زعم بعضهم انّه اسم لمفهوم الواجب لذاته، اوالمستحق للعبودیّة له».[2]

سپس علم شده برای ذات واجب الوجود که آفرینندهٔ جهان است. و برخی (خلخالی) پنداشته که: **«الله»** اسم است برای مفهوم **«الواجب لذاته»** (آنکه وجودش وجوبی و حتمی است). یا برای مفهوم **«المستحق للعبودیّه له»** (آنکه عبودیّت را شایسته است).

«وکلّ منهما کلّی انحصر فی فرد فلایکون علماً، لانّ مفهوم العلم جزئیٌ».

و هر کدام از این دو مفهوم کلی منحصر در فرد است. و از این رو علم نیست؛ برای این که: محققاً مفهوم علم، جزئی است.

«وفیه نظر لانّا لانسلم انّه اسم لهذاالمفهوم الکلی، کیف و قداجمعوا علی انّ قولنا«لااله

---

۱ ـ «قل هوالله احد» اعراب دیگری نیز دارد بدین گونه: **«هو»** مبتدا. **«الله»** خبر آن و **«احد»** یا خبر بعد از خبر یا بدل. لیکن این اعراب دیگر مورد بحث مانیست.

۲ ـ کلمهٔ مقدس **«الله»** را برخی گفته‌اند: ذات مبارک خداوند بر خویش وضع کرده. و بعضی بر این باورند که: استعمال این کلمه بر ایشان «غلبه» پیدا کرده.

الااللّه» کلمة توحید، و لوکان اللّه اسماًلمفهوم کلّی لما افادت التوحید، لانّ الکلی من حیث اِنّه کلّی یحتمل الکثرة».

و در این پندار خلخالی نظر هست. مسلما ما نمی پذیریم که **«اللّه»** اسم باشد بر آن مفهوم کلّی. چگونه می تواند اسم مفهوم کلی باشد؟ با این که علماء اتفاق دارند که: **«لااله الااللّه»** سخنی است که توحید و یکتا پرستی را می فهماند. و اگر **«اللّـه»** اسم مفهوم کلی بود دیگر این سخن نشانگر توحید نبود؛ زیرا کلی از حیث کلی بودن نه از حیث خارج و منحصر در فرد بودن، احتمال کثرت دارد.

« (اوتعظیم اواهانةٍ)کمافی الالقاب الصالحة لذلك، مثل: رکب علیٌ و هرب معاویة».

یا مسندالیه را علم می‌آوریم برای بزرگداشت یاکوچك کردن مسندالیه در آن القابی که شایستهٔ چنین بزرگداشت یا تحقیر هست. مانند: **«رکب علیٌّ».**

نام مقدّس **«علی»** ـ علیه السلام ـ مسندالیه است و عظمت را می‌رساند.

«ابن اثیر» واژه شناس بزرگ عرب گفته: علیّ کسی است که فراترو‌برتر از او در حکم و جایگاه کسی نیست.

سپس افزوده: «علیّ، فعیل به معنی فاعل است وگرفته شده از علایعلو».[1]

جدا از اشتقاق، واژهٔ **«علی»** نام خداوند ـ متعال ـ هم هست. در قرآن مجید آمده: **«هوالعلیّ العظیم».**[2]

نکته:

شارح گفته: **« کمافی الالقاب الصالحة لذلك»** یعنی: لقبهایی که شایستهٔ تعظیم یا تحقیر است. باید توجّه داشت که اسم، لقب وکنیه هر سه شایستگی برای تعظیم یا اهانت را دارد.

اسم همانگونه که کتاب مثل زده.

وکنیه مانند: **«امّ ابیها قالت»** این کنیه تعظیم را می رساند.[3] و مانند: **ابوجهل قُتِل.** یا

---

۱ ـ «**فی اسماءاللّه ـ تعالی ـ «العلیّ و المتعالی» فالعلی: الّذی لیس فوقه شئٌ فی المرتبة والحکم. فعیل بمعنی فاعل، من علایعلو».** نهایهٔ ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۹۳.

۲ ـ بقره / ۲۵۵. **والعلوالارتفاع و قد علی یعلو عُلْواً و هو عالٍ، و علی یعلی علاً فهو علیّ.** مفردات راغب، ص ۳۴۵.

۳ ـ «**امّابیها**» کنیهٔ حضرت زهرا ـ سلام اللّه علیها ـ است.

«ابوهریره هر روز به خدمت مصطفی ـ صلی الله علیه و آله ـ آمدی».[۱] که اهانت را می‌فهماند.

و لقب مثل: «امیرالمؤمنین در محراب خونین سر بر سجادهٔ وصال نهاد».

یا: «سلطان الواعظین کتاب شبهای پیشاور را نگاشت». که این دو شکوه را جلوه می‌دهد.

و مانند: «میر غضب آمد».[۲] که تحقیر را می‌نمایاند.

«وهرب معاویة». یعنی: معاویه گریخت. دراین سخن، معاویه مسندالیه واقع شده ونشانگراهانت به مسندالیه است از دو جهت:

۱ ـ معاویه به معنی سگ ماده است.[۳]

۲ ـ از نظر اشتقاق، معاویة گرفته شده از **«عواء»** به معنی نالهٔ گرگ است.[۴]

« (اوكنايةً) عن معنى يصلح العلم له، نحو: «ابولهب فعل كذا» كنايةً عن كونه جهنّمياً بالنظر الى الوضع ألاول، اعنى الاضافي؛ لانّ معناه ملازم النـار ومـلابسها، و يـلزمه انّـه جهنّمي، فيكون انتقالاًمن الملزوم الى اللازم باعتبار الوضع الاوّل».

یامسندالیه راعلم می‌آوریم تاکنایه باشداز معنایی که باآن تناسب دارد؛مثلاًمی‌گوییم: **«ابولهب فعل كذا»**. و استعمال **«ابولهب»** راکنایه می‌گیریم از جهنّمی بودنش، با توجّه به وضع نخستین **«ابولهب»**. یعنی وضع اضافی آن نه وضع علمی‌اش. چون معنی ابولهب با توجّه به وضع اضافی‌اش کسی است که همراه و ملازم آتش باشد. و لازمهٔ این ملزوم، جهنّمی بودن است.

بر این اساس، انتقال پیداکرده‌ایم ازملزوم **(ابولهب)** به لازم (جهنّمی بودن) با توجه به وضع اول (اضافی).

---

۱ ـ گلستان سعدی.

۲ ـ **«میرغضب»** لقب آدمکشهای دربارها بوده.

۳ ـ زنی به نام حارثه (مار) پیش معاویه آمد، معاویه به او گفت: چقدر خانواده‌ات تو را تحقیر کرده که نام **«حارثه»** بر تو نهاده. آن زن پاسخ داد: چقدر تو نزد خاندانت حوار بوده‌ای که اسم سگ ماده بر تو گذاشته‌اند. المستطرف، ج ۱، ص ۵۸.

«والمعاوية الكلبة المستحرمة». قاموس اللغه، چاپ سنگی، ص ۶۲۰.

۴ ـ **«وعوى الكلب يعوى عيّاً و عُواءً بالضم و عَوّةً و عَوِيةً لوىٰ خطمه ثم صوّت او مدّ صوته»**. قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۶۲۰.

ابن قذفی از حاشیه نگاران بر مختصر، **«معاویه»** را مشتق از **«عی»** به معنی عجز گرفته. مختصرهای حاشیه دار، ص ۶۱.

ضمیر **«له»** به **«معنی»** باز می‌گردد. **«ملابسها»** یعنی: همراه آتش. ضمیر **«ملابسها»** به **«نار»** باز می‌گردد؛ و **«نار»** مؤنث مجازی است. ضمیر **«یلزمه»** به **«ملزوم»** بر می گردد.

«فیکون انتقالاً من الملزوم الی اللازم». یعنی: آن انتقال از ا بـو لهب بـه جـهنّمی، انتقال از ملزوم به لازم است.

شرح:

واژه های **«اب»**، **«ام»** **«اخ»** و **«ابن»** در برخی از تـرکیبها چـون: **«ابـوالفـتوح»**، **«امّالشر»**، **«اخ الشیطان»** و **«ابن الوقت»** به معنی ملازم و همراه است. مثلاً **«ابولهب»** به معنی همراه و ملازم آتش است. این ترکیب اضافی بعداً نهاده شده بـر **«عـبدالعـزی»** عموی پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ و وضع علمی پیدا کرده. و می شود برکسان دیگری نیز نهاد.

اکنون اگر به کسی که نام او **«ابولهب»** است و کاری کرده، ماگفتیم: **«ابولهب فعل کذا»** می‌تواند این واژه با توجه به وضع نخستین آن، کنایه از جهنمی باشد.

بنابراین، ما «ملزوم»، یعنی: ابولهب را آورده‌ایم و «لازم» آن، یعنی: جهنّمی را اراده کرده‌ایم.

«وهذاالقدر کاف فی الکنایة».

و همین اندازه، یعنی: انتقال از وضع اوّلی و اضافی به لازمش، در کنایه کافی است و نیاز حتمی نیست که انتقال از وضع دوّم و وضع علمی باشد.

«و قیل فی هذاالمقام: اِنّ الکنایة کما یقال: «جاءحاتم». ویراد به لازمه ای جـواد، لاالشخص المسمّی بحاتم. و یقال: «رأیت ابالهب»، ای جهنّمیاً».

و گفته شده در اینجا کنایه، مانند کنایه. در **«جاءحاتم»** است که از **«حاتم»**[1] لازمهٔ او اراده می شد؛ یعنی: جواد، نه کسی که به نام **«حـاتم»** است. و مـانند کنـایه در **«رأیت ابالهب»** است، که اراده می شود از آن جهنّمی، نه آنکه نامش **«ابولهب»** است.

کاف در **«کمایقال»** به معنی **«مثل»** است و خبر **«اِنّ الکنایة»**، یعنی: کنایه در اینجا اینگونه است.

نتیجهٔ سخن قائل این است که: ما مستقیم از **«حاتم»** جواد، و از **«ابولهب»** جهنّمی

---

۱ ـ واژهٔ **«حاتم»** بکسر **«تاء»** بروزن **«قاتل»** است لیکن بفتح **«تاء»** تداول یافته و غلط است.

را اراده می‌کنیم. و دیگر مثل سخن اوّل «**ابولهب**» را استعمال نمی‌کنیم در کسی که نامش «**ابولهب**» است و سپس منتقل شویم به لازم آن با توجه به معنی اصلیش.

«**وفیه نظر**» در آنچه گفته شد انتقاد هست.

شارح به این نظریّه، سه انتقاد کرده:

۱ ـ «**لانّه حینئذٍ یکون استعارةً لا کنایةً علی ما سیجیٔ**».

در این هنگام «**ابولهب**» و «**حاتم**» استعاره است نه کنایه، همانطور که می آید.

توضیح:

شارح می‌گوید: اگر از «ابولهب» و «حاتم» مستقیماً جهنّمی و جواد را اراده کنیم، استعاره «مصرّحه» است؛ چون «استعارهٔ مصرّحه، لفظ «مشبه به» را می‌آوریم و اراده می‌کنیم «مشبه» را. مثلاً می‌گوییم: این مرد مانند شیر است. سپس مشبه (مرد) را حذف می‌کنیم و می‌گوییم: شیر آمد.[1]

بی گمان اگر اینجا نیز بگوییم: «**ابولهب**»، و جهنّمی را اراده کنیم، استعاره است. بدین شیوه که مرد جهنّمی را شبیه کرده‌ایم به «**ابولهب**» و گفته‌ایم: این مرد مانند: ابولهب است. آنگاه مرد را کنار گذاشته‌ایم و گفته‌ایم ابولهب آمد؛ یعنی: جهنّمی آمد. و بدین ترتیب استعاره است نه کنایه.

«**علی ما سیجی**»: بنابر آنچه می آید.[2]

۲ ـ «**و لوکان المراد ما ذکره لکان قولنا: «فعل هذاالرجل کذا» مشیراً الی کافر. و قولنا: «ابوجهل فعل کذا» کنایةً عن الجهنمی. ولم یقل به أحد**».

و اگر مراد از کنایه، همان باشد که گفته شد؛ یعنی: «**ابالهب**» بگوییم و جهنمی اراده کنیم. و حاتم بیاوریم و مقصودمان جواد باشد؛ بدون این که «**ابولهب**» و «**حاتم**» را در اسم علمی آنها به کار برده باشیم. آنگاه اگر با اشاره به کافری گفتیم: این مرد چنین کرده. یا گفتیم: ابوجهل چنین کرده. باید این دو سخن کنایه از جهنّمی باشد. و هیچ کس نگفته که اینها کنایه است.

---

۱ ـ علاقهٔ بین مرد و شیر مشابهت است در شجاعت. و قرینه، حالیّه است؛ یعنی: از شرائط می فهمیم که مقصود، مرد دلیر است نه شیر.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۸۲. مختصرهای حاشیه دار، ص ۳۷۶. و مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲۳ قسمت بیان.

«لوکان المراد» یعنی: مقصود از کنایه.

«ماذکره» یعنی: آنچه قائل «قیل» گفته.

توضیح:

«فعل هذاالرّجل، مشیراً الی کافر».

شارح می‌گوید: اگر مراد از کنایه، همین باشد که این قائل ذکر کرده، که لفظ را از ابتداء در لازم استعمال کنیم؛ نه این که در ملزوم (نام علمی) به‌کار گیریم و اراده لازم کنیم. بنابراین، اگر کسی کاری کرده و ما می خواهیم بگوییم: کنندهٔ کار، جهنّمی بوده، باید بتوانیم اشاره به‌کافری بکنیم و بگوییم: **«هذاالرّجل فعل کذا»**. یا اگر بخواهیم کسی که نامش **«ابوجهل»** نیست را جهنّمی بدانیم، باید بتوانیم بگوییم: **«ابوجهل فعل کذا».**

و با این اشارهٔ به‌کافر، و یا نهادن نام ابوجهل برکسی، جهنّمی را اراده کنیم. و بر این اساس می توانیم از اشارهٔ به‌کافری یا بردن نام ابوجهل، جهنمی را قصد کنیم.

توجّه داشته باشید که: در اشارهٔ به **«هذاالرّجل فعل کذا»**. خود مشارٌالیه مقصود ما نیست؛ جهنّمی منظور ماست.

«و لم یقل به احد». و هیچ کس نگفته: اگر به کافری اشاره کردیم و لازم آن را خواستیم. و یا به کسی که نامش ابولهب نیست گفتیم: ابولهب. و جهنمی را منظور داشتیم، اینهاکنایه است.

۳ ـ «و ممّا یدل علی فساد ذلك انّه مثل صاحب المفتاح و غیره فی هذه الکنایة بقوله ـ تعالی ـ: «تبّت یداابی لهب» و لاشك انّ المراد به الشخص المسمّی بابی لهب، لاکافر آخر».

و از چیزهایی که تباهی کلام آن قائل را می‌رساند، سخن صاحب مفتاح و غیر صاحب مفتاح است؛ که برای کنایه بودن علم، مثل زده‌اند به آیهٔ شریفهٔ **«تبت یدا ابی لهب»**.[1] و بی شك مقصود از ابی لهب در آیه، همان کسی است که نامش ابولهب بوده نه کافر دیگری.

یا به سخن دیگر: ابولهب در معنی علمی‌اش استعمال شده.[2]

---

۱ ـ مسد / ۱.

۲ ـ نگاه کنید به مفتاح العلوم، ص ۷۸. البته «ابولهب» در آیهٔ شریفه مضاف الیه است و مسندالیه نیست. لیکن شیوهٔ سکاکی گسترش در مثال است.

«(اوایهام استلذاذه) ای وجدان العَلَم لذیذاً، نحو قوله:

بـالله یـا ظَبَیاب القاع قـلن لنـا   لیلای مـنکنّ ام‌لیـلی مـن البشـر[۱]

یا مسندالیه را علم می‌آوریم تا به وهم شنونده بیندازیم که از نام مسندالیـه، لذّت می‌بریم. یعنی: اسم وی را لذیذ می‌یابیم.

مانند: بالله ... .

ای آهوهای دشت! شما را به خدا سوگند بگویید که: لیلی مـن از شمـاست یـا از انسانها؟!

«بالله» در برخی ازنسخه‌ها **«تالله»** است.

«ظبیات»:جمع **«ظبی»** است و به معنی آهوها.

«قاع»: دشت و صحرا است.

شاهد شعر:

شاهد در **«ام لیلی من البشر»** است که: شاعربه جای ضمیر **«هی»** نام وی را آورده تا بفهماند نامش لذّت آور است.

و در فارسی مثل:

شمس تبریزی کـه نـور مـطلق است   آفتـاب است و زانـوار حـق است

مولوی .

« (اوالتبرک به) نحو: الله الهادی، و محمّدالشفیع».

یا مسندالیه را علم می آوریم تا با نامش بـرکت بـجوییم. مـانند: **«اللّـه الهـادی»**. و **«محمّد الشفیع»**.

و مانند:

خـدای یـوسف صـدیق راعـزیزنکرد   به خوب رویی،لیکن به خوب کرداری

سعدی.

« (او نحو ذلك)کالتفاؤل، و التطیّر، و التسجیل علی السامع، و غیره ممایناسب اعتباره

---

۱ ـ این شعر را غالباً به عبدالله بن عمر وبن عثمان بن عفان عرجیّ نسبت داده‌اند. عرجیّ منسوب به **«عـرج»** است و **«عرج»** دهکده‌ای است در هفتاد و هشت میلی مدینه و در اطراف طائف. این شاعر ار دودمان اُموی است و همزمان و لیدبن یزید بوده. و چون زادگاهش «عرج» بوده به «عرجیّ» شهرت یافته.

برخی نیز گفته‌اند: این شعر از «محنون» است. نگاه کنید به «اللباب»، ج ۲، ص ۱۳۱. سیوطی در «المزهر»، ج ۲، ص ۲۹۵. این شعر را از او نقل کرده:

اضاعونی و ای فتی اَضاعوا   لیوم کریهة و سدادِ ثغز

فی الأعلام».

یا علم می‌آوریم مسندالیه را در مانند جاهایی که گذشت. مثلاً برای فال نیك زدن، در عربی می‌گوییم: «**سعدفی دارك**». البته هنگامی که «**سعد**» نام کسی باشد.[۱]

«**والتَّطیُّر**»: یا مسندالیه را علم می آوریم تا فال بد بزنیم. در عربی می‌گوییم: «**سفاح فی دار عدوك**».

«**والتسجیل علی السامع**»: یا مسندالیه را علم می‌آوریم تا دقیقاً برای شنونده روشن شود. مانند: «**محمّد رسول اللّه والذین معه اشداء علی الکفار**».[۲]

«**وغیره ...**»: و یا مسندالیه را علم می‌آوریم برای غیر آنچه ذکر شد از چیزهایی که اعتبارش در علم مناسب است. مانند: به هراس افکندن، اظهار تعجب و ... .

ضمیر «اعتباره» به «**ما**» ی موصوله در «**ممّایناسب**» بر می‌گردد.

---

۱ ـ «حلیمهٔ سعدیّه» مادر رضاعی پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ هنگامی که پیش «عبدالمطلب» رفت و نامش را گفت. عبدالمطلب به فال نیك رد و گفت: بَه بَه دو صفت نیك: سعد و حلم.

۲ ـ فتح / ۲۹.

پرسش ها

۱ ـ به چه انگیزه هایی مسندالیه را حذف می‌کنیم؟

۲ ـ چرا مسندالیه را ذکر می‌کنیم؟

۳ ـ چه وقتی مسندالیه را ضمیر می آوریم؟ برای هر کدام از ضمیرهای سه گانه مثل بزنید.

۴ ـ برای جایی که از ضمیر خطاب، مخاطب ویژه‌ای قصد نشده مثال بزنید.

۵ ـ به چه انگیزه هایی مسندالیه را علَم می آوریم؟

٦ ـ بگوئید در مثال های زیرین چرا مسندالیه، ضمیر یا علم آورده شده:

«کتب اللّه لاغلبن اناورسلی».[1]

«هذاما امربه عبداللّه علیٌّ امیرالمؤمنین».[2]

«ومامحمّدالاّرسول».[3]

«ماکان محمّدابااحدٍمن رجالکم».[4]

«واذیرفع ابراهیم القواعد من البیت».[5]

«و ماکفرسلیمان».[6]

«وانتم الاعلون».[7]

«انا مدینة العلم و علیٌّ بابها».[8]

«علی منّی بمنزلة رأسی من بدنی».[9]

«علیٌّ منّی کنفسی، طاعته طاعتی و معصیته معصیتی».[10]

---

۱ ـ مجادله / ۲۱.

۲ ـ آغاز عهد نامهٔ مالك اشتر.

۳ ـ آل عمران / ۱۴۴.

۴ ـ احزاب / ۴۰.

۵ ـ بقره / ۱۲۷.

٦ ـ بقره / ۱۰۲.

۷ ـ آل عمران / ۱۳۹.

۸ ـ علی لاسواه، ص ۱۰٦.

۹ ـ الصواعق المحرقه، ص ۷۵.

۱۰ ـ ینابیع الموده ص ۵۵.

« (و بالموصولية) ای تعريف المسنداليه بايراده اسم موصول (لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة به سوى الصلة كقولك الّذى كان معنا أمس رجل عالم)».[1]

مسندالیه را اسم موصول می‌آوریم برای این که: مخاطب هیچ آگاهی از مسندالیه به غیر از صله ندارد. می‌گویی: «**الّذی کان معنا امس رجل عالم**» به کسی که هیچ ویژگی از مسندالیه نمی‌داند جز این که او را باشما دیده.[2]

«ولم يتعرض المصنّف لما لايكون للمتكلم او لكليهما علمٌ بغيرالصلة، نحو: «الّذين فى بلادالمشرق لااعرفهم، اولانعرفهم» لقلة جدوى مثل هذا الكلام».

دو مورد از جاهایی که مسندالیه موصول آورده می شود را مصنّف ذکر نکرده:

۱ ـ جایی که متکلم غیر از صله چیزی در مورد مسندالیه نمی‌داند. مانند: «**الّذين فى بلادالمشرق لااعرفهم**». که متکلم تنها دردیار شرق بود نشان را می‌داند.

۲ ـ موردی که متکلم و مخاطب تنها به صله آگاهی دارند و غیر از آن چیزی در بارهٔ مسندالیه نمی‌دانند. مانند: «**الّذين فى بلادالمشرق لانعرفهم**».

«**لقلة جدوى**». چون چنین سخنانی کم بهره است، گفت: کم بهره و نگفت: اصلاً فایده ندارد؛ زیرا دست کم بی اطلاعی متکلم یا مخاطب یا هردو را می‌رساند.

« (اواستهجان التصريح بالاسم، او زيادة التقرير) اى تقرير الغرض المسوق له الكلام، و قيل تقرير المسند، و قيل المسنداليه».[3]

یا مسندالیه را موصول می‌آوریم از این رو که: آوردن اسم مسندالیه ناخوشایند و

---

۱ ـ برخی براین باورند که تعریف اسماء اشاره از موصول زیادتر است؛ چون مشارالیه اسماء اشاره باید محسوس به نظر باشد.

نکته دیگر این که: تعرّف موصول را برخی به صله می دانند و بعضی به ال. از این رو گفته‌اند: موصول و معرّف به ال، هم رتبه است. و می توان در سورهٔ «ناس» «**الّذى يوسوس**» را صفت «**الخنّاس**» گرفت.

۲ . لازم به ذکر است که: موصول در فارسی دو لفظ دارد: «**که**» برای اشخاص. و «**چه**» برای غیر اشخاص. این واژه هنگامی که موصول باشد قسمتی از حمله را به قسمت دیگر متصل می کند. مانند:

یکی را که در بند بینی مخند   مبادا که روزی درافتی به بند

۳ ـ بسیار است جاهایی که برای رهایی از آوردن واژه های زشت، اسم موصول آورده می شود. مثلاً می‌گویند: «**مايستقبح ذكره**».

ناشایست است. یا مسندالیه را موصول می آوریم تا هدفی راکه کلام بر آن ساخته شده را روشن و تثبیت کنیم. و یا به قول برخی، مسند و به قولی مسندالیه را تثبیت و روشن کنیم.

« (نحووراودته) ای یوسف ـعلیه السلام ـ، والمراودة مفاعلة من رادیرود جاء وذهب ـ وکأنّ المعنی ـ خادعته عن نفسه، و فعلت فعل المخادع لصاحبه عن الشئ الّذی لایریدأن یخرجه من یده، یحتال علیه ان یغلبه و یأخذه منه بالتمحل».

فاعل **«راودته»** زلیخا، و مفعولش یوسف ـعلیه السلام ـاست.

«مراوده»: مصدر باب مفاعله است. گرفته شده از **«راد،یرود»** به معنی آمد ورفت.[1]

گویا معنی این گونه است: زلیخا نیرنگ به کار برده و می فریفته یوسف را برای خود یوسف.[2] و کار نیرنگ بازی راکرده که می کوشد چیزی را از دوستش برباید و دوستش تلاش می کند تا نگذارد و آن فریبکار حیله می کند تا بر دوستش پیروز شود و بگیرد آن چیز را؛ با راه جویی و زمینه یابی و فریبکاری.

شارح **«کانّ المعنی»** را آورده تا بگوید: **«راوَدته»** گرچه از باب مفاعله است ولی بین الاثنینی نیست.

«خادعته عن نفسه». فاعل **«خادعته»**، **«زلیخا»**، و مفعول آن، **«یوسف»** است.

ضمیر **«عن نفسه»** نیز به **«یوسف»** باز می‌گردد.

فاعل **«فعلت»** زلیخا است.[3]

«مخادع»: نیرنگ باز، حیله گر.

ضمیر **«صاحبه»** به **«مخادع»**، ضمیر **«لایرید»** به **«صاحب»**، ضمیر منصوب **«یخرجه»** به **«شی»**، و ضمیر مرفوعی آن به **«مخادع»**، و ضمیر مجرور **«یده»** به

---

۱ ـ **«والمراودة: ان تنازع غیرک فی الارادة. فترید غیر مایرید. او ترود غیر مایرود»**. مفردات راغب، ص ۲۰۷.

خلاصهٔ سخن راغب این است که: اگر کسی علی رغم ارادهٔ دیگری حرکت کند «مراوده» است.

«یقال: راد، یرود إذاجاء وذهب و لم یطمئن». لسان العرب، ج ۳، ص ۱۸۸.

۲ ـ **«عن»** در **«عن نفسه»** به معنی لام است.

۳ ـ برخی از لغت شناسان مانند «ابن منظور» زلیخا را بفتح زاء صحیح دانسته‌اند. و بعضی گفته‌اند: زلیخا مصغر «زلخا» است و باید به ضم «زاء» باشد.

«صاحب» باز می‌گردد.

«تمحّل» یعنی: چاره یابی، حیله گری و طلبیدن است.[1]

ضمیر **«علیه»** و **«یغلبه»** و **«منه»** به صاحب باز می‌گردد.

«وهی عبارة عن التَمحُّل لمواقعته إیّاها».

و آن «مراودة»، راه یابی و چاره جویی زلیخابود برای هم آغوشی یوسف با او.

قابل توجه است که: در مختصرهای چاپ جدید «لمواقعته» است ـ با قاف و بعد از آن عین ـ. و همین گونه است نسخه‌های مطوّل. لیکن در مختصرهای چاپ قدیم و مختصرهای حاشیه دار **«لموافقته»** است ـ با فاء و بعد از آن قاف ـ به معنی هماهنگی و همسویی.

«مواقعت» به معنی هم آغوشی است.

ضمیر **«مواقعته»** به **«یوسف»، و «ایاها» به «زلیخا»** باز می‌گردد.

«والمسندالیه هو قوله: (الّتی هو فی بیتها عن نفسه)[2] متعلق براودته».

مسندالیه، **«الّتی» در «الّتی هو فی بیتها»** است و **«عن نفسه»** متعلق به **«راودته»** است.

خلاصه این که: **«الّتی»** مسندالیه است و موصول آورده شده و غرض از آن زلیخا است.

«فالغرض المسوق له الکلام نزاهة یوسف ـ علیه السلام ـ و طهارة ذیله».

هدفی که سخن آن را دنبال می کند پاکی و پاکدامنی یوسف است.[3]

«نزاهت»: پاکی، پیراستگی.

«ذیل»: کنایه از دامن و اعضاء پایین انسان است.

«والمذکورأدل علیه من «امرأة العزیز اوزلیخا»؛ لانّه اذاکان فی بیتها و تمکن من نیل المراد منها و لم یفعل کان غایة فی النزاهة».

مسندالیه به شیوهٔ موصول، دلالتش بر پاکدامنی یوسف ـ علیه السلام ـ زیادتر است از واژه های **«امرأة العزیز»** یا از **«زلیخا»**؛ زیرا هنگامی که یوسف در خانهٔ زلیخا باشد و

---

۱ ـ **«تمحّل: ای احتال، فهو متمحّلٌ. یقال: تمحّل لی خیراً ای اطلبه».** لسان العرب، ج ۱۱، ص ۶۱۹.

۲ ـ یوسف / ۲۳.

۳ ـ بی گناهی کم گناهی نیست در دیوان عشق   یوسف از دامان پاک خویش زندان رفته‌است

بتواند به زلیخا دست یابد و کام جوید و این کار را نکند، آنگاه در اوج عفت و پیراستگی است.[1]

«والمذکور» یعنی: موصولی که ذکر شده **(التی)**.

«علیه» یعنی: بر غرضی که سخن برای آن ارائه شده.

ضمیر مستتر **«کان»** و **«تمکن»** به **«یوسف»**، و ضمیر **«بیتها»** و **«منها»** به **«زلیخا»** باز می‌گردد.

---

۱ ـ این نکته نیز قابل توجه است که: حضرت یوسف ـ علیه السّلام ـ به اصطلاح برده و زرخرید بوده. و با این حال، در امور جنسی نافرمانی می کرده. این نیز اوج ناپیدای عفت یوسف ـ علیه السلام ـ را نشان می‌دهد.

«و قیل هو تقریر للمراودة لمافیه من فرط الاختلاط و الالفة».

و برخی گفته‌اند: موصول آوردن مسندالیه (**الّتی**) برای روشن کردن **«مراوده»** (مسند) است؛ زیرا در این موصول وصله (در خانهٔ او بودن) اوج پیوند و الفت هست. و این «مراوده» را زیادتر تثبیت می‌کند.

کوتاه سخن این که: **«راودته»** آمد و شد حیله‌گرانهٔ زلیخا را می‌فهماند. اکنون موصول وصله (**التی هو فی بیتها** یعنی: آنکه در خانه او بود) می‌رساند که: آن رفت و آمد، یك رفت و شد گذرا و گاه بگاه نبوده؛ یك پیوند پیگیر بوده. و با این حال، یوسف پاک مانده.

«و قیل تقریرٌ للمسندالیه لامکان و قوع الابهام و الاشتراک فی امرأة العزیز او زلیخا».

و گفته شده: آوردن موصول برای تقریر مسندالیه است؛ زیرا اگر می‌گفت: **«امرأة العزیز»**، **«ابهام»** و ناشناختگی داشت. و اگر می‌گفت: «زلیخا»، امکان اشتراک لفظی داشت و ممکن بود چندین زلیخا باشد.

و یا به تعبیر دیگر **«امرأة العزیز»** امکان اشتراک معنوی داشت. و **«زلیخا»** امکان اشتراک لفظی.

«و المشهور اَنَّ الآیة مثال لزیادة التقریر فقط و ظنّی انّها مثال لها و لاستهجان التصریح بالاسم و قدبیّنته فی الشرح».[1]

و شهرت یافته که: این آیه مثال است تنها برای زیادت تقریر. و به‌گمان من آیه مثال است برای زیادت تقریر و برای جایی که تصریح به اسم ناشایست است. من این سخن را در مطوّل بیان کردم.[2]

« (او التفخیم) ای التعظیم و التهویل (نحو فغشیهم من الیمّ ماغشیهم) فانَّ فی هذا الابهام من التفخیم ما لایخفی».

یا مسندالیه را برای بزرگ نمودن و به هراس افکندن موصول می‌آوریم. مانند: **«فَغَشِیَهُمْ مِنَ الیَمِّ ماغَشِیَهُمْ».**[3]

یعنی: فراگرفت پیروان فرعون را از دریا آنچه فراگرفت.

بی‌گمان، ابهامی که در **«ما»** ی موصوله هست، یك شکوه و هراسی را جلوه‌گر

---

۱ ـ در مختصرهای حاشیه دار عبارت این گونه است: **«و الاستهجان الصریح»** این تعبیر غلط است.

۲ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۶۰. و مطوّلهای چاپ جدید، ص ۷۵.

۳ ـ طه / ۷۸.

می‌کند که پوشیده نیست. در این آیه مبارکه **«ما»** ی موصوله فاعل **«غشیهم»** ر مسندالیه قرار گرفته. و بزرگ می‌نماید مسندالیه را به‌گونه‌ای که گویا قابل وصف نیست.[۱]

« (اَو تنبیه المخاطب علی الخطأ، نحو:

اِنَّ الّذین تُرونَهُم اِخوانکم　　　یشفی غلیل صُدورهم اَن تُصْرَعُوا

یا مسندالیه را موصول می‌آوریم تا خطای شنونده را یادآور شویم مانند این شعر.[۲]
یعنی: آنان که می‌پندارید برادران شمایند جوشش کینهٔ سینه‌هایشان با پایمال شدن شما درمان می‌یابد.

«علی الخطاء».[۳]

شرح برخی از واژه‌های شعر

«تُرونهم» به صیغه مجهول و به معنی **«تظنونهم»** است ولی معنی معلوم دارد.

«غلیل»: اوج عطش و حرارت. و به معنی کینه نیز هست.[۴]

«اَنْ تُصْرَعوا»: به زمین بیفتید، تباه شوید.

«اَیْ تهلکوا و تصابوا بالحوادث».

یعنی: هلاک شوید و درگیر رویدادها بگردید.

«ففیه من التنبیه علی خطئهم فی هذا الظنّ ما لیس فی قولك اِنَّ القوم الفلانی».

در این موصول آوردن، اشتباه مخاطبین یادآوری می‌شود؛ لیکن اگر می‌گفت: «فلان قوم با هلاک شدن شما شادمان می‌شوند» دیگر اشتباهی تذکر داده نمی شد.[۵]

---

۱ ـ این آیه مشابه‌های فراوان دارد مانند: **«تبارک الّذی بیده الملك و هو علی کلّ شیءٍ قدیر»**. ملك / ۱.
و نظیر آن در جایی که مفعول برای تفخیم آمده باشد مانند: **«فاوحی الی عَبْدِهِ ما اوحی»**. نجم / ۱۰.

۲ ـ این شعر از «عبدة بن طبیب» است. این شاعر، هم در جاهلیت زیسته و هم دوران اسلام. نام پدرش یزید بن عمرو، و لقبش طبیب است. وی شاعری شجاع و جنگ‌آور و از دودمان بنی تمیم بوده. و در سال ۲۵ هجری زیستن را بدرود گفته. نگاه کنید به الاعلام زرکلی، چاپ اوّل، ص ۶۱۲.

۳ ـ در نسخه‌های حاشیه‌دار **«تنبیه المخاطب علی خطاء»** هست بدون الف و لام. و همین گونه است نسخه‌های مطوّل؛ لیکن در دو نسخهٔ دیگر مختصر «خطاء» الف و لام دارد. دسوقی گفته: اگر «خطا» بدون الف و لام باشد خطای غیر مخاطب را نیز فرا می‌گیرد.

۴ ـ **«الغُلّ و الغُلّة و الغَلَلُ و الغلیلُ، کلّه: شِدّة العطش و حرارته»**. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۹۹.

۵ ـ این، مشابه‌های دیگری نیز دارد مانند:

ای که دم از جود و کرم می‌زنی　　　چون کرمت نیست چه دم می‌زنی

سعدی.

«ففیه» یعنی: در این موصول آوردن مسندالیه.

«علی خطائهم» یعنی: خطای مخاطبان.

«فی هذا الظن»: برادر پنداشتن.

کوتاه سخن این که: در این شعر، مسندالیه موصول آورده شده و موصول به ناچار باید صله داشته باشد. در صلهٔ این موصول، برادر پنداشتن آن دشمنان، که اشتباه مخاطبان است یاد آوری شده. و اگر موصول وصله نمی‌آمد این اشتباه یادآوری نمی‌شد.

«(اَو الایماء) ای الاشارة (الی وجه بناء الخبر) ای اِلی طریقه، تقول: عملت هذا العمل علی وجه عملك و علی جهته، ای علی طِرزه و طریقته».

یا مسندالیه، موصول آورده می‌شود تا به شیوه و ساختار خبر اشاره شود.

«وجه» به معنی شیوه و گونه است. می‌گویی: این کار را بر **«وجه»** کار تو کردم. یعنی: به همان شیوه و به همان گونه.

«طِرز» ـ بکسر طاء ـ به معنی هیئت و نمونه و گونه است.[1]

یعنی: **«تأتی بالموصول و الصّلة للاشارة اِلی اَنّ بناء الخبر علیه من اَیّ وجهٍ و اَیِّ طریق من الثواب و العقاب، و المدح و الذم، و غیر ذلك».**

یعنی: مسندالیه را موصول می‌آوری با صله‌اش تا به بافت و ساختار خبری که بر آن مسندالیه بنا شده است را مورد اشاره قرار دهی. و بنمایانی که: آن خبر از نوع پاداش است یا از جنس جزا و کیفر، ستایش آمیز است یا نکوهش آور.

«و غیر ذلك» مثلاً ترحم آور است.

ضمیر **«علیه»** به موصول باز می‌گردد.

«(نحو: اِنَّ الّذین یستکبرون عن عبادتی) فانَّ فیه اِیماء اِلی اَنَّ الخبر المَبنیِّ علیه، اَمرٌ من جنس العقاب و الاذلال، و هو قوله ـ تعالی ـ: (سید خلون جهنم داخرین)».[2]

مانند این آیه: آنان که از ستایش من کفر پیشه کرده‌اند. تا اینجا موصول وصله می فهماند که خبر از قلمرو کیفر و خواری است و آن خبر **«سیدخلون جهنَّم داخـرین»** است. یعنی: مؤکداً با خواری به جهنم می‌روند.

---

۱ ـ «الطِرّز: البَزّ و الهیئة». لسان العرب، ج ۵، ص ۳۶۸.

۲ ـ غافر / ۶۰.

«و هو» یعنی: خبر.

و مانند:

و انکه خوابش بهتر از بیداری است   آن چنان بد زندگانی مُرده به [۱]

سعدی.

«و مِنَ الخطأفی هذا المقام تفسیر الوجه فی قوله «اِلی وجه بناء الخبر» بالعلة و السبب، و قد استوفینا ذلك فی الشرح».

و اشتباه است که در اینجا ما واژهٔ **«وجه»** را در عبارت **«الی وجه بناء الخبر»** به معنی انگیزه و علت بگیریم. ما این بحث را بطور گسترده در مطول آورده‌ایم.[۲]

ضمیر **«فی قوله»** به مصنّف باز می‌گردد.

سبب اشتباه این است که: اگر **«وجه»** به معنی علت باشد همه جا موصول آوردن مسندالیه اشاره به علّت ساختار خبر ندارد. تنها در برخی از جاها اشاره دارد؛ مانند آیهٔ مذکور که کبر از ستایش، علت دخول در جهنم بود.[۳]

«(ثم اِنّه) ای الایماء اِلی وجه بناء الخبر، لا مُجَرَّدُ جَعْلِ المسندالیه موصولاًکماسبق اِلی بعض الأوهام».

سپس اشاره به شیوه و ساختار خبر، نه تنها موصول آوردن مسندالیه که به برخی از اندیشه‌ها رسیده.

«(ربّما جُعِلَ ذریعةً) ای وسیلةً (اِلی التعریض بالتعظیم لشأنه) ای لشأن الخبر».

چه بسا اشاره به ساختار و شیوهٔ خبر، وسیله می‌شود تا به عظمت و شکوه موقعیّت خبر گوشه زده شود.

«(نحو:

اِنَّ الّذی سمك السماء بنی لنا   بیتاً دعائمه اَعَزّ و اطول

یعنی: آنکه آسمان را برافراشت، ساخته است برای ما خانه‌ای راکه ستونها و پایه‌هایش نستوه‌تر و بلندتر از هر خانه‌ای است.[۴]

---

۱ - این گونه موصولها، که ساختار خبر را نشان می‌دهد در قرآن مجید فراوان است؛ مثلاً هر چه «**اِنَّ الّذین آمنوا و عملوا الصالحات**» هست از همین قبیل است.

۲ - مطوّلهای چاپ قدیم، ص ٦١. و مطوّلهای چاپ جدید، ص ٧٦.

۳ - و مانند: «**مَنْ اصلح سریرته اصلح اللّه علانیتَه**». نهج البلاغه، حکمت ۴۱۵.

۴ - این شعر از فرزدق است. این شعر نمونه‌های فارسی بسیار دارد؛ مثل:

آنچه زر می‌شود از پرتو آن قلب سیاه   کیمیاییست که در صحبت درویشان است

و یا:

آنکه پیشش بنهد تاج تکبر خورشید   کبریائیست که در حشمت درویشان است

حافظ.

شرح برخی از واژه‌های شعر

«سمك ای رفع» «سَمَكَ» به معنی بالا برد و برافراشت است.

«اَراد به الكعبة اَو بيت الشرف و المجد».

مقصود شاعر از «**بیت**»، یاکعبه بوده یا خانواده و دودمان شریف و بزرگوارش.

«**دعائم**» جمع «**دعامَه**» ـ به کسر دال ـ و به معنای ستونهاست.

«**اَعَزّ**»: محکم‌تر، قوی‌تر و نستوه‌تر. «**اعزّ**» و «**اطول**» افعل التفضیل است و مجرورش حذف شده و «**من دعائم کل بیت**» بوده.

«ففی قوله «اِنّ الّذی سمك السماء» اِيماءٌ اِلی اَنّ الخبر المبنیَّ عليه اَمر من جنس الرفعة و البناء عند مَنْ له ذوق سليم، ثم فيه تعريضٌ بتعظيم بناء بيته، لكونه فعل مَنْ رفع السماء الّتی لابناء اعظم منها و اَرْفع».

«**اِنّ الّذی سمك السماء**» اشاره دارد که خبر بناء شده بر موصول از جنس افراشتن و ساختن است. (نزد کسی که ذوق سالم داشته باشد) آنگاه در آن ایماء عظمت خانهٔ شاعر نیز گوشزد می‌شود؛ چون آن خانه، کار بنیانگذار آسمان است، آسمانی که باشکوه‌تر و بلندتر از آن کاخی نیست.

ضمیر «**علیه**» به «**موصول**» باز می‌گردد. و ضمیر «**فیه**» به «**ایماء**» بر می‌گردد. و ضمیر «**بیته**» به «**فرزدق**»، و ضمیر «**کونه**» به «**بناء**» باز می‌گردد.

«**سماء**» مؤنث است و از همین رو ضمیر «**منها**» مؤنث آورده شده.

«(اَو) ذريعةً اِلی تعظيم (شأن غيره) ای غير الخبر (نحو: «الّذين كذّبوا شُعَيباً كانوا هم الخاسرين») ففيه اِيماء الی اَنَّ الخبر المبنیّ عليه ممّا ينبیٔ عن الخيبة و الخسران، و تعظيم لشأن شعيب عليه السلام».

و گاهی «**ایماء**» به شیوهٔ خبر، وسیله می‌شود برای بزرگداشت موقعیّت غیر خبر؛ مانند: «**الّذین کَذَّبُوا شُعَیباً کانوا هم الخاسرین**».[1]

در این موصول وصله اشاره شده به این که: خبر بنا شده بر موصول نشانگر ناکامی و

---

۱ ـ اعراف / ۹۲.

زیان است و بیانگر بزرگی مفعول (شعیب)؛ زیرا هنگامی که تکذیب کنندگانِ پیامبری، زیانکار و ناکام باشند مقام آن پیامبر والا و برین است.

ضمیر «**علیه**» به موصول باز می‌گردد.

«**خیبة**»: ناکامی.

«و ربّما یجعل ذریعةً اِلی الاهانة لِشأن الخبر نحو: «اِنَّ الّذی لایُحسن معرفة الفقه قدصنَّف فیه».

و چه بسیار ایماء به شیوهٔ خبر وسیله می‌شود برای گوشزد کردن کوچکی و سبکی خبر؛ مثل: **«اِنَّ الّذی لایُحْسِنُ معرفة الفقه قدصنَّف فیه».**

ما وقتی گفتیم: «آن که فقه را نیکو نمی داند»، اشاره دارد به:از قلمرو تألیف یا تدریس بودن خبر. آنگاه ناشایستگی آن را نیز می‌رساند. مثل سخن آن سیّد ماجد:

آن که آگاه نیست در علم ریاضی و حساب
کرده تصنیف از جهالت در چنین علمی کتاب

«اولشأن غیره، نحو: «اِنَّ الّذی یَتْبَعُ الشیطان خاسرٌ».

یا ایماء به شیوهٔ خبر، دستاویزی می‌شود برای اهانت به غیر خبر مانند: **«اِنَّ الّذی یتبع الشیطان خاسرٌ»** یعنی: آن که از شیطان پیروی می‌کند زیانکار است.

در این مثال، موصول وصله به ساختار تباهی زای خبر اشاره دارد. و از سوی دیگر، همان ایماء، دست آویزی شده برای اهانت به شیطان که مفعول است و خبر نیست.

«(و قد یجعل ذریعةً اِلی تحقیق الخبر) اَی جعله محققاً ثابتاً، نحو:

و گاهی ایماء به ساختار خبر بهانه می‌شود برای محقق و ثابت کردن خبر؛ مانند:

اِنَّ التی ضَرَبَت بیتاً مهاجرةً بکوفة الجند غالت ودَّها غولٌ[1]

یعنی: محققاً زنی که هجرت کنان در کوفهٔ نظامیان خانه برافراشته و اقامت گزیده مهرش را دیو خورده است.[2]

---

۱ ـ این شعر از عبدة بن الطبیب است.

۲ ـ این شعر را جامع الشواهد بسیارسیار ناشایست ترجمه کرده است.

شرح واژه‌های شعر

«التّی» مسندالیه است. «ضربت» در اصل به معنی نهادن و محکم کردن طنابهای خیمه است. لیکن اینجا معنی لازمی آن یعنی اقامت گزیدن مقصود است.

«مهاجرةً» حال است از فاعل **«ضربت»**.

«بکوفة»: کوفه در لغت به معنی ریگزار سرخ است و شهری است نزدیك نجف اشرف در عراق با سابقهٔ بسیار کهن تاریخی. این شهر، حساسیّت ویژهٔ نظامی داشته و دارد و به آن **«کوفة‌الجند»** گفته‌اند؛ چون نظامیان ایران باستان در آنجا اقامت داشتند. یا از این جهت که: یکی از خلفا آن را برای سپاه خویش بنا کرده. «با» ی بر سر کوفه به معنی فی است.

«غالت»: نابود کرده، ربوده، خورده. **«غالت»** مؤنث آمده چون **«غول»** مؤنث مجازی است.

«وُدّ»: مهر، علاقه. **«ودّها»** مفعول **«غالت»** است بر **«غول»** که فاعل است مقدّم شده.

ضمیر **«ودّها»** به **«التّی»** بر می‌گردد.

«غول» دیو یا حیوان افسانه‌ای است.

«فَاِنَّ فی ضرب البیت بکوفة الجند و المهاجرة الیها اِیماءً اِلی اَنَّ طریق بناء الخبر ممّا ینبئُ عن زوال المحبة و انقطاع المودة، ثم اِنّه یحقق زوال المودة و یقرره، حتی کانّه برهان علیه، و هذا معنی تحقیق الخبر».

مسلماً خانه ساختن در کوفه، و هجرت به سوی آن اشاره دارد به شیوهٔ ساخت خبر که سپری شدن محبّت و پایان یافتن مهر و علاقه است. سپس بعد از اشاره به بافت خبر، آن ایماء (یا آن صله) محقق می‌کند زوال مهر و محبت را؛ و تثبیت می‌کند آن را. گویا «ایماء»، یا بهتر بگوییم: **«صله»** دلیل از بین رفتن مهر است. و همین دلیل بودن، خبر را تحقق می‌بخشد و تثبیت می‌کند.

ضمیر **«الیها»** به **«کوفه»**، و ضمیر **«اِنّه»** به **«ایماء»**، و ضمیر **«یقرره»** به **«زوال المودة»** باز می‌گردد.

«کانّه برهان علیه»: گویا آن ایماء، دلیل زوال مودت است.

«و هذا معنی تحقیق الخبر» یعنی: همین دلیل بودن معنی تحقیق خبر است.

توضیح:

در صلهٔ این موصول خانه ساختن در کوفه و هجرت به آن مطرح شده و این خانه ساختن در کوفه پدیده زوال محبّت است و دلیل بر آن؛ چون وجود هر پدیده و مسبّبی، وجود سبب را نشان می‌دهد.[1]

«و هو مفقود فی مثل «اِنّ الّذی سمك السماء» اذلیس فی رفعِ السماءَ تحقیق و تثبیتٌ لبنائه لهم بیتاً، فظهر الفرق بین الایماء و تحقیق الخبر».

و این تحقیقِ خبر در مثل **«اِنَّ الّذی سمك السماء»** نیست؛ چون آسمان برافراشتن خداوند ـ متعال ـ تحقیق و تثبیت خانه ساختن او برای آنان نیست.

پس بدینسان، فرق بین ایماء و تحقیق خبر آشکار شد.

«هو» یعنی: تحقیق خبر.

ضمیر **«لبنائه»** به خداوند ـ متعال ـ باز می‌گردد. و ضمیر **«لهم»** به دودمان فرزدق.

---

۱ ـ دسوقی بسیار زیبا این شعر را شرح داده. گزیدهٔ سخن وی این است:

اگر استدلال به سبب کردیم برای مسبب، مثلاً گفتیم: چون محبت زائل شده به کوفه رفته و خانه ساخته؛ این **«برهان اِنّی»** است. و اگر به مسبب استدلال کردیم بر وجود سبب و گفتیم: وجود مسبب در خارج دلیل بر وجود سبب است؛ یعنی: مثلاً در کوفه خانه ساختن و به آن جا هجرت کردن مسبب است و سبب می‌خواهد و سبب آن زوال محبت است آنگاه این استدلال **«برهان لِمّی»** است.

دسوقی این نکته را نیز گوشزد کرده که در اینجا صله محققاً برهان است برای خبر. و آوردن واژهٔ «کانّه» شایسته نیست، مگر این که: **«کانّ»** به معنی تحقیق باشد.

پرسش ها

۱ ـ چرا مسندالیه را موصول می‌آوریم؟

۲ ـ موصول آمدن مسندالیه در آیهٔ **«التّی هو فی بیتها»** چه هدفهایی می‌تواند داشته باشد؟

۳ ـ پنج نمونه مشابه مثالهایی که در کتاب بود بیابید یا بسازید.

فایده

اکنون برای تمرین موصول آمدنها را در مثالهای زیرین بیان کنید.

«اِنَّ الّذین یؤذون اللّهَ و رسوله لعنهم اللّه فی الدّنیا و الآخرة».[۱]

«و اعلم اَنَّ الّذی بیده خزائن السموات و الارض قد اَذِنَ لك فی الدُّعاء و تَکفَّلَ لك بالاجابة».[۲]

«مَنْ قَصَّر فی العمل ابتلی بالهَمِّ».[۳]

«اِنَّ الّذین تدعون من دون اللّه عبادٌ امثالکم».[۴]

«هر که در حال توانایی نکویی نکند در وقت ناتوانی سختی ببیند».[۵]

«و آن راکه حساب پاک است از محاسبت چه باکست»[۶]

«مَنْ صارع الحق صَرَعَه».[۷]

هر که سلطان مرید او باشد　　　گر همه بد کند نکو باشد[۸]

«(و بالاشارة) ای تعریف المسندالیه بایراده اسم اِشارةٍ (لتمییزه) ای المسندالیه (اکمل تمییز) لغرضٍ من الأغراض».[۹]

مسندالیه را اسم اشاره‌می‌آوریم تاآن رابه‌کاملترین شکل مشخص کنیم‌برای هدفی، چون مدح، ذم،ترحم یانفی انکار و... مانند سخن پیامبراکرم ـ صلّی‌اللّه‌علیه‌و آله‌وسلم ـ: «فهذا علیٌ مولاه».[۱۰]

---

۱ ـ احزاب / ۵۷.

۲ ـ از وصیتنامهٔ حضرت علی به امام حسن مجتبی ـ علیهماالسلام ـ. نهج البلاغه، ص ۹۲۳.

۳ ـ نهج البلاغه، حکمت ۱۲۲.

۴ ـ اعراف / ۱۹۴.

۵ ـ از گلستان سعدی.

۶ ـ از گلستان سعدی.

۷ ـ نهج البلاغه، حکمت ۴۰۰.

۸ ـ سعدی.

۹ ـ این که می‌گوییم به کاملترین شیوه مشخص می‌کند منافات با اعرف بودن علم یا ضمیر ندارد؛ چون تمیز دادن به اکمل وجه، از این روست که: اصل در اشاره محسوس بودن است و هر چه محسوس باشد و مشارالیه، کاملترین تشخصات را دارد. لیکن اعرف بودن «عَلَم» مثلاً از این روست که وضعش خاص است برخلاف اسماء اشاره که عام است.

۱۰ ـ از سخنان پیامبراکرم ـ صلی‌اللّه‌علیه و آله ـ در روز غدیر. نگاه کنید به: «غایة المرام» از ص ۷۹ تا ۱۰۳. و «اُسْد الغابه»، ج ۴، ص ۲۸. و «مستدرک حاکم»، ج ۲، ص ۱۱۰. و «سنن ابن ماجه»، ج ۱، ص ۴۳. و «سیرهٔ

«نحو:

هذا ابوالصقر فرداً فی محاسنه   من نسل شیبانَ بین الضّال و السَّلَمِ[1]

این ابوالصقر است یگانهٔ در نیکیهایش از دودمان شیبان که در بین درختان ضال و سلم زیسته؟

شرح واژه‌های شعر

«**ابوالصَّقْر**» به معنی کسی است که همراه باز شکاری است. و در اینجا کنیهٔ ممدوح است. نام وی اسماعیل بن بلبل؛ و به قول برخی وزیر ایرانی الاصل دولت عباسی و به قول بعضی کاتب دولت عباسی بوده.

«**ابوالصقر**»، خبر «**هذا**» یا عطف بیان آن است.

«**فرداً**» به معنی «**منفرداً**» حال برای «**ابوالصقر**» است؛ یا مفعول برای «امدح».

و «**ابوالصقر**» در معنی مفعول اسم اشاره، یا های تنبیه است.

«**من نسل شیبان**» هم می‌تواند خبر «**هذا**» باشد و هم می‌شود حال دوّم باشد.

«**شیبان**» نام رئیس قبیله‌ای بوده.

«**بین الضّال و السَلَم**»: متعلق به محذوف است؛ یعنی: «**ساکناً بین الضّال و السَلَمْ**».

«**ضالّ**»: درختهای سدر بیابانی است. «**سَلَمْ**»: درخت ویژهٔ خاردار.

«**ضال**» جمع «**ضاله**» و «**سَلَم**» جمع «**سَلْمَهْ**» است. «**و هما شجرتان بالبادیة**» این «**ضال**» و «**سَلَمْ**» دو نوع درخت بیابانی است.

«**یعنی یقیمون بالبادیة، لانّ فقدالعزّ فی الحضر**».

مقصود شاعر این است که: دودمان شیبان در بیابان زیسته‌اند؛ زیرا عزت در شهرنشینی از دست می‌رود.

حلبی»، ج ۳، ص ۳۰۸. و «سیرهٔ ابن کثیر» ج ۴، صفحات ۴۲٦ ـ ۴۱۷. و ... .

۱ ـ این شعر از ابن رومی است. اسم وی علی بن العباس بن جریح، و کنیه‌اش ابوالحسن است. دودمان مادریش ایرانی بوده و خاندان پدریش رومی. از این رو به «ابن الرومی» شهرت یافته.

وی در سال ۲۲۱ هجری متولد شده و در سال ۲۸۳ یا ۲۷٦ مسموم گردیده.

ابن رومی دانشمندی توانمند و شاعری شهرتمند بوده و به مذهب تشیّع گرایش و اعتقاد داشته. بنگرید به: «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتهٔ ج. م. عبدالجلیل و ترجمهٔ دکتر آذرنوش، ص ۱۲۱. و «تاریخ ادبیّات زبان عربی» نوشتهٔ حنّا فاخوری و ترجمهٔ دکتر عبدالمحمّد آیتی، از ص ۳۹۱ تا ۴۰٦. و «تأسیس الشیعه»، ص ۲۱۱. و «الذریعه»، ج ۹، ص ۲۴. و «الغدیر»، ج ۳، ص ۲۹. و «وفیات الاعیان»، ج ۳، ص ۴۲.

شاهد در «**هذا**» است که مسندالیه است و برای تشخص کامل اسم اشاره آورده شده.

«**الحضر**» به معنی. شهرنشینی و شهری شدن است.

«**(او التعریض بغباوة السامع) حتّی کانّه لایدرک غیر المحسوس**».

گاهی مسندالیه را اسم اشاره می‌آوریم تاکودن بودن شنونده راگوشزد کنیم. بدین گونه که: گویا شنونده چیز غیرمحسوس را درک نمی کند.

« (**کقوله:**

اولئك آبائی فجئنی بمثلهم اذا جَمَعَتْنا یا جریر المجامع[1]

یعنی: آنان نیاکان منند همانندشان را بیاور. هر گاه انجمن‌هایی ما و تو را ای جریر! باهم گرد آورد.

شاهد در اشاره آوردن مسندالیه است تاکودن و نفهم بودن «جریر»، رقیب فرزدق گوشزد شود.

«**فجئنی**» امر است و برای «**تعجیز**»، یعنی: ناتوان دانستن طرف مقابل آمده.

«**مجامع**»، جمع «**مجمع**» است به معنی انجمن و جایگاه گرد آمدن. اسناد «**جَمَعَتْنا**» به «**مجامع**» اسناد مجازی است.

«**(او بیان حاله) ای المسندالیه (فی القرب او البعد اَو التوسط کقولك: هذا او ذلك او ذاک زید)**».

یا مسندالیه را اسم اشاره می‌آوریم تا نزدیکی یا دوری یا میانهٔ دور و نزدیك بودنش را بیان کنیم. مثلاً می‌گوییم: «**هذا زید، ذلك زید، ذاک زیدٌ**».

«**و اَخّرَ ذکر التوسط لانّه اِنّما یتحقق بعد تحقق الطرفین**».

مصنّف «ذاک» راکه مثال برای توسط بود بعد از «هذا» و «ذلك» آورد؛ چون تحقق «توسط» بعد از تحقق دور و نزدیك است. و تا دور و نزدیك معین نشود میانه مشخص نمی شود.

«**و امثال هذه المباحث تنظر فیها اللغة من حیث اِنّها تبین اَنّ هذا مثلاً للقریب، و ذاک للمتوسط، و ذلك للبعید. و علم المعانی من حیث اِنّه اِذا اُرید بیان قرب المسندالیه یؤتی بهذا، و هو زائدٌ علی اصل المراد الّذی هو الحکم علی المسندالیه المذکور، المعبّر عنه**

---

[1] ـ این شعر از فرزدق است.

بشیء یوجب تصوّره علی اَیِّ وجهٍ کان».

این قسمت، پاسخ یك سؤال مقدر است و آن این که: بحثهای چنینی، رسالت علم لغت (متن اللغة) است.

شارح پاسخ می‌دهد: علم لغت در این مباحث از این رو می‌نگرد که: مثلاً **«هذا»** وضع و نهاده شده است برای نزدیك، **«ذاک»** برای متوسط و **«ذلك»** برای دور.

و علم معانی از این رو توجّه می‌کند که: مثلاً هر گاه می‌خواهید نزدیك بودن مسندالیه را برسانید **«هذا»** بیاورید. و همین بیان قرب مسندالیه مثلاً، زیادتر از اصل مراد است؛ زیرا اصل مراد، حکم کردن بر مسندالیهی بود که به‌گونه‌ای قابل تصور ذکر شده باشد. یا به عبارت دیگر: حکم کردن بر مسندالیهی که ذکر شده باشد و از آن تعبیر شده باشد به چیزی که تصورش را ممکن سازد با هر شیوه که باشد.

ضمیر **«فیها»** به **«مباحث»**، و ضمیر **«اِنّها»** به **«لغت»** بر می‌گردد.

«و هو»: آن بیان قرب مثلاً.

«اصل المراد». ما در اینجا یك اصل مراد داریم و آن دادن حکم است به مسندالیه به هر گونه که باشد. و این معنی اوّلی است. و یك معنی بلاغی یا ثانوی داریم که بر اساس آن مطابق با مقتضی حال گاهی **«هذا»**، گاه **«ذاک»** و هنگامی **«ذلك»** می آوریم.

«المعبَّر عنه بشیئ یوجب تصوره علی اَیّ وجه کان». ضمیر **«عنه»** و **«تصوره»** و ضمیر مستتر **«کان»** به مسندالیه باز می‌گردد.

«(او تحقیره) ای تحقیر المسندالیه (بالقرب نحو: اَهذا الّذی یذکر آلهتکم)».

یا مسندالیه را اسم اشاره می آوریم تاکوچك نشان دهیم آن را.

مانند سخن ابوجهل: **«اَهذا الّذی یذکر آلهتکم»**.[1]

یعنی: آیا این است آن که خدایان شما را به بدی یاد می‌کند؟

و مانند:

این جهان بر مثال مرداریست   کرکسان دور او هزارهزار

سنایی.

و:

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد   که این عجوز، عروس هزار داماد است

حافظ.

---

۱ ـ انبیاء / ۳۶.

«(او تعظیمه بالبعد نحو: الم، ذلك الکتاب) تنزیلاً لبعد درجته و رفعة محلّه منزلة بعد المسافة».

و گاهی برای بزرگداشت مسندالیه آن را با اسم اشارهٔ بعید می‌آوریم. مانند: «**الم، ذلك الکتاب**».[1] که «**ذلك**» برای بزرگداشت آمده تا دوری درجه و بلندی جایگاه آن به منزلهٔ دوری مسافت گرفته شود.[2]

ضمیر «**درجته**» و «**محلّه**» به «**الکتاب**» باز می‌گردد.

«(او تحقیره بالبعد کما یقال: ذلك اللعین فعل کذا) تنزیلاً لبعده عن ساحة عِزّ الحضور و الخطاب منزلة بعد المسافة».

و گاهی برای کوچك کردن مسندالیه اسم اشارهٔ بعید می‌آوریم. یا مسندالیه را اسم اشارهٔ بعید می‌آوریم تا حقارتش را بنمایانیم. همان گونه که گفته می‌شود: «**ذلك اللعین فَعَل کذا**» در این مثال به جای «**هذا**» «**ذلك**» آمده تا دوریش از میدان شکوه حضور و خطاب، به منزله دوری مکانی گرفته شود.

ضمیر «**لبعده**» به «**لعین**» باز می‌گردد.

«**ساحت**» به معنی پیشگاه، میدان، قلمرو و ناحیه است.[3]

«و لفظ ذلك صالح للاشارة اِلی کل غائب، عیناً کان او معنی، وکثیراً ما یُذکر المعنی الحاضر المتقدم بلفظ ذلك، لانّ المعنی غیر مدرك بالحس فکأنه بعیدٌ».

واژهٔ «**ذلك**» شایستگی دارد برای اشاره به هر چه غایب است، چه ذات باشد و چه معنی. و چه بسیار جاها یك معنایی ذکر می‌شود و با آن که آن معنا حاضر است و تازه ذکر شده، بالفظ «**ذلك**» به آن اشاره می‌شود. برای این که معنی محسوس نیست. پس گویا بعید است.

دسوقی گفته: «**ذلك**» و مانند آن نهاده شده برای محسوس به چشم. اکنون اگر در

---

۱ ـ بقره / ۱.

۲ ـ زلیخا اشاره به یوسف کرد و به جای «**هذا**» گفت:
«**فذلکنّ الّذی لُمْتُنّنی فیه**» یوسف / ۳۲.
ومانند:

آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است — یا رب این تأثیر دولت در کدامین کوکب است
حافظ.

۳ ـ در قرآن نیز آمده: «**اِنّما ذلکم الشیطان یُخوِّفُ اولیاءَه**». آل عمران / ۱۷۵.

چیزی که محسوس نیست به کار رود مانند: «**تلك الجنّة**»[1] یا اصلاً حسی نیست؛ مثل: «**ذلکم اللّه**»[2] آنگاه مجاز است.[3]

«(او للتنبیه) ای تعریف المسندالیه بالاشارة للتنبیه (عند تعقیب المشارالیه بأوصاف) ای عند ایراد الاوصاف علی عقب المشارالیه، یقال: عَقَّبَهُ فلانٌ اِذا جاءَ علی عقبه. ثم تُعَدِّیه بالباء اِلی المفعول الثانی و تقول: عَقَّبْتُهُ بالشیٔ إذا جعلت الشیٔ علی عقبه».

گاهی مسندالیه را اسم اشاره می آوریم برای تنبیه. هنگامی که به دنبال مشارالیه وصفهایی آمده باشد. گفته می‌شود: «**عَقَّبَهُ فلان**» یعنی: دنبال کرد او را فلانی هنگامی که به دنبالش بیاید. شما همین «**عَقَّب**» را متعدی می‌کنید با «باء» به مفعول دوّم و می‌گویید: «**عَقَّبتهُ بالشّیٔ**»: تعقیب کردم فلانی را به آن چیز. یعنی: آن چیز را دنبالش فرستادم.

خلاصه این که: مدخول «باء» مؤخر است و به دنبال می آید.

در عبارت «**عند تعقیب المشارالیه بأوصاف**» نیز «**اوصاف**»، مدخول «**باء**» و معنی آن این است که: وصفها بعد از مشارالیه می آید.

«و بهذا ظهر فساد ما قیل: اِنَّ معناه عند جَعْلِ اسم الاشارة بعقب اوصاف».

و با این تفسیر که گفتیم: یعنی مدخول باء به دنبال می آید. آشکار شده تباهی سخن کسی که گفته: معنای «**عند تعقیب المشارالیه باوصاف**» این است که: اسم اشاره به دنبال وصفها بیاید.

و تباهی سخن مذکور اولاً از این روست که: در عبارت مصنّف «**مشارالیه**» آمده بود و قائل تعبیر به «**اسم اشاره**» کرد و مشارالیه را به تأویل برد.

ثانیاً از نظر ادبی باید مدخول «**باء**» مؤخر باشد. لیکن در تفسیر این قائل، مدخول «باء» مقدم است.[4]

«**اِنّ معناه**» یعنی: معنی قول مصنّف که گفت: «**عند تعقیب المشارالیه...**».

« (علی اَنَّه) متعلق بالتنبیه، ای للتنبیه علی اَنَّ المشارالیه (جدیرٌ بما یرده بعده) ای بعد

---

۱ ـ مریم / ۶۳.

۲ ـ غافر / ۶۳.

۳ ـ بسیار است جاهایی که اشاره به غیر محسوس شده باشد به وسیله «**ذلك**» یا «**تلك**» و مانند اینها. مثل: «**تلك امانیّهم**». بقره / ۱۱۱. «**تلك حدود اللّه**». بقره / ۲۳۰. و «**تلك مِنْ انباء الغیب**». هود / ۴۹. و غالباً هر چه «**کذلك**» در قرآن مجید آمده به معنی حاضر با لفظ بعید اشاره شده.

۴ ـ این از جهت قانون ادبی است و گرنه از نظر معنی اشکال ندارد.

اسم الاشارة (من اجلها) متعلق بجدیر، ای حقیق بذلك لاجل الاوصاف الّتی ذکرت بعد المشارالیه».

«علی اَنّه» متعلق به **«تنبیه»** است. و معنی این گونه است: مسندالیه را اسم اشاره می‌آوریم تا شایستگی مشارالیه را به آنچه بعد از اسم اشاره می‌آید هشدار دهیم و بفهمانیم شایسته است به جهت وصفهایی که بعد از مشارالیه ذکر شده.

«من اجلها» متعلق به **«جدیرٌ»** است.

«(نحو) الّذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصَّلاة، اِلی قوله (اولئك علی هُدیً مِنْ رَبِّهم و اولئك هم المفلحون) عَقَّبَ المشارالیه و هو (الّذین یؤمنون) بأوصاف متعددة من الایمان بالغیب، و اقامةِ الصلاة و غیر ذلك. ثم عَرَّفَ المسندالیه بالاشارة تنبیهاً علی اَنَّ المشارالیهم احقّاءُ بما یرد بعد اولئك، و هوکونهم علی الهدی عاجلاً، و الفور بالفلاح آجلاً، من اجل اتّصافهم بالاوصاف المذکورة».

مانند: **«الّذین یُؤمنونَ بالغَیْبِ و یقیمونَ الصَّلاةَ»** تا **«اولئك علی هُدیً من رَبّهم و اولئك هم المفلحون»** که خداوند ـ متعال ـ بعد از مشارالیه، یعنی **«الّذین یؤمنون»** چند وصف آورده:

۱ ـ ایمان به غیب؛ **(یؤمنون بالغیب)**.

۲ ـ برپاداشتن نماز؛ **(یقیمون الصَّلوة)**.

۳ ـ انفاق؛ **(و ممّا رزقنا هم ینفقون)**.

۴ ـ ایمان به آنچه بر محمّد ـ صلی‌اللّه‌علیه‌وآله ـ و بر پیامبران پیشین نازل شده. و ایمان به آخرت؛ **(یؤمنون بما انزل الیك و ما انزل مِنْ قبلك و ...)**.

آنگاه مسندالیه را خداوند ـ متعال ـ معرفهٔ به اسم اشاره **(اولئك)** آورده تا هشدار دهد و گوشزد کند: آنان که مورد اشاره‌اند **(الذین یؤمنون)** شایستگی برای آنچه بعد از اسم اشاره ذکر شده را دارند. یعنی: صلاحیّت هدایت در این دنیا و دستیابی به رستگاری در آن دنیا برای آنان است؛ زیرا موصوفند به وصفهایی که بعد از مشارالیه آمده.

فاعل **«عَقَّبَ»** خداوند ـ متعال ـ است.

مقصود از **«غیر ذلك»** وصفهای سوّم و چهارم است؛ یعنی: انفاق و ایمان به آنچه بر پیامبر و پیامبران پیشین نازل شده.

منظور از **«مشارٌ الیهم»**، **«الذین یؤمنون»** است.

و آنچه بعد از **«اولئك»** آمده **«علی هدیً من ربّهم و اولئك هم المفلحون»** است. که

شارح از «**علی هدیً من ربِّهم**» تعبیر کرده به «**کونهم علی الهدی عاجلاً**» یعنی هدایتمند بودن در این دنیا.

«**عاجل**» به معنی زود، اکنون و با شتاب است. و هرگاه در مقابل «**آجل**» بیاید به معنی دنیا است.

«**آجل**» به معنی دیر و آینده است. و اگر در برابر «**عاجل**» بیاید به معنی آخرت است.

مراد از «**اوصاف المذکورة**» وصفهایی است که بعد از مشارالیه آمده.[1] و مقصود از «**وصف**» و «**اوصاف**»، وصف معنوی است، که صله و وصف نحوی را نیز فرا می‌گیرد.

اکنون بگویید:

۱ ـ برای چه مسندالیه را اسم اشاره می‌آوریم؟
۲ ـ چرا در آیه «**الم، ذلك الكتاب**» اسم اشارهٔ بعید آمده؟
۳ ـ استشهاد به «**أهذا الّذی یذکر آلهتکم**» برای چیست؟

اینک برای خود آزمایی بنویسید:

چرا مسندالیه در عبارتهای زیرین اسم اشاره آمده:

«**هذا ربّی**». در آیات ۷۶ و ۷۷ و ۷۸ سورهٔ انعام.

«**هذا بعلی شیخاً**». هود / ۷۲.

«**هذا الاسلام دین اللّه**». نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۶.

«**تلك الجنة الّتی اُورثتموها بماکنتم تعملون**». زخرف / ۷۲.

---

۱ ـ تذکّر این نکته جا دارد که: «**مشارالیه**»، چیز یا کسی است که بدان اشاره می‌رود. مثلاً هنگامی که می‌گوییم: «**این گل شقایق است**»، «**گل**» مشارالیه است.

مشارالیه گاهی حذف می‌شود مانند: «**هذا ربّی**» که حضرت ابراهیم ـ علیه السّلام ـ با اشاره به «**ماه**» گفت. و اکنون کلمهٔ «**قمر**» در کلام نیامده.

و گاهی جلوتر از اسم اشاره ذکر می‌شود مثل همین آیات مورد بحث.

و در فارسی مثل: «مردانی که در راه خداوند ـ متعال ـ ستیز کرده‌اند، آنان شایستهٔ بزرگداشتند». در این عبارت، «**مردان**» مشارالیه است و پیش از اسم اشاره (آنان) ذکر شده.

و گاهی مشارالیه بعد از اسم اشاره ذکر می‌شود؛ مانند: «**هذه جهنّم التی...**» که «**جهنّم**» مشارالیه است.

«(و باللام) اَی تعریف المسندالیه باللام (للاشارة اِلی معهود) اَیْ اِلی حصةٍ من الحقیقة معهودة بین المتکلم و المخاطب، واحداًکان او اثنین او جماعةً. یقال: عهدت فلانـاً اِذا ادرکته و لقیته. و ذلك لتقدم ذکره صریحاً اوکنایةً».[1]

مسندالیه را معرّف به لام می‌آوریم تا اشاره کنیم به آنچه معهود است. یعنی: بـه قسمتی از حقیقت که بین متکلم و مخاطب آشنا و شناخته شده است، چه آن مـعهود یکی باشد چه دوتا و چه گروهی.[2]

شارح در تفسیر معنی لغوی «**عَهِدَ**» می‌گوید: وقتی می‌گویید: «**عَهِدْتُ فلاناً**» که او را شناخته و با او برخورد داشته باشید.

و «**ذلك**» یعنی معهود بودن از این روست که: آن مسندالیه قبلاً به طور صریح یـا کنایه ذکر شده.

«**حصه**» به معنی قسمت و مقدار است.

ضمیر مستتر «**کان**» به معهود باز می‌گردد.

«**و ذلك**» یعنی: معهود بودن.

ضمیر «**ذکره**» به مسندالیه باز می‌گردد.

« نحو: «و لیس الذکرکالأنثی» ای لیس الذکر (الّذی طلبت) امرأةُ عِمران (کالّتی) ای کالانثی التی (وهبت) تلك الانثی (لها) ای لامرأة عمران. فالانثی اشارةُ اِلی ما تقدم ذکره صریحاً فی قوله ـ تعالی ـ: (قالت رَبِّ اِنّی وضعتها اُنثی) لکنه لیس بمسندالیه».

مانند: «**و لیس الذکرکالانثی**».[3] یعنی: آن پسری که همسر عمران می‌خواست مانند آن دختری که به او داده شده نیست. بنابراین «**الانثی**» اشاره است به کلمه «**انثی**» که در «**قالت ربّ اِنّی وضعتها انثی**» ذکر شده. لیکن «**الانثی**» مسندالیه نیست و مجرور است.

«و الذکر اِشارة اِلی ماسبق ذکره کنایةً فی قوله ـ تعالی ـ: (رَبِّ اِنّی نذرت لك ما فی بطنی مُحَرّراً) فَانَّ لفظة «ما» و اِنْ‌کان یعم الذکور و الاناث، لکن «التحریر» و هو اَنْ یعتق الولد لخدمة بیت المقدس اِنّماکان للذکور دون الاِناث، و هو مسندالیه».

---

۱ ـ برخی «ال» را حرف تعریف می‌دانند و برخی تنها «لام» را. ابن مالك سروده:

ال حرف تعریفٍ او اللام فقط فنَمَط عَرَّفتَ قل فیه النمط

۲ ـ مانند: **«جائنی صبیٌّ و رجلان و نساءٌ فاکرمت الصبّی و الرّجلین و النساءَ»**.

در این مثال با «**لام**» در «**الصبّی**» اشاره به فرد و در «**الرّجلین**» اشاره به تثنیه و در «**النساء**» اشاره به جمع شده.

۳ ـ آل عمران / ۳۶.

و واژهٔ **«الذکر»** اشاره است به آنچه کنایةً در **«ربّ اِنّی نذرت لك ما فی بطنی محرراً»** ذکر شده. یعنی: خداوندا! نذر کردم برای تو تا آنچه را در دل دارم در خدمت به بیت المقدس آزاد سازم.[۱]

محققاً واژهٔ **«ما»** در **«ما فی بطنی»** هم مذکر را فرا می‌گیرد و هم مؤنث را، لیکن **«تحریر»** که آزاد سازی فرزند برای خدمتکاری در بیت المقدس است تنها ویژهٔ پسران است. پس گویا **«الذکر»** قبلاً به گونهٔ کنایه ذکر شده. در این آیه **«الذکر»** مسندالیه است.

توضیح:

همسر عمران (مادر حضرت مریم) هنگام بارداری در این امید و آرزو بود که پسر بزاید، از این رو نذر کرد که: فرزندش را از قید و بندکارهای شخصی و خانوادگی رها کند تا خدمتگزار بیت المقدس شود.

وی با خدا گفت: **«ربّ اِنّی نذرت لك ما فی بطنی محرّراً»**.[۲] لیکن هنگامهٔ زایمان دید فرزندش دختر است. با اندوه گفت: **«ربّ اِنّی وضَعْتُها انثی»**.[۳] (خداوندا! دختر زاییدم).[۴]

خداوند ـ متعال ـ فرموده: **«و لیس الذکر کالانثی»**.[۵] یعنی: شکوه و شرافت این دختر از پسری که آرزو می‌کردی بیشتر است.

در این قسمت از آیه هم **«الذکر»** معرّف به **«لام»** است و هم **«الانثی»** لیکن **«الذکر»** قبلاً به طور کنایه ذکر شد و **«الانثی»** به گونهٔ صریح.

---

۱ ـ **«بیت المقدس»** مسجدی است در فلسطین. شهری نیز به همین نام خوانده می‌شود. واژهٔ **«مقدّس»** را، هم می‌توان بر وزن **«مطوّل»** خواند تا اسم مفعول از باب تفعیل باشد. و هم می‌توان بر وزن «مسجد» خواند تا اسم مکان باشد.

۲ ـ آل عمران / ۳۵.

۳ ـ آل عمران / ۳۶.

۴ ـ ضمیر **«وضعتها»** به **«ما»** در **«ما فی بطنی»** بر می‌گردد. و **«انثی»** حال است از آن ضمیر.

۵ ـ به لامی که اشاره به قسمت مشخصی از حقیقت دارد. **«لام عهد خارجی، عهد ذکری و عهد لفظی»** می‌گویند. و نمونه‌های فراوان دارد. مانند:

«کَما أَرسلنا اِلی فرعونَ رسولاً. فعصی فرعون الرّسول». مزمّل / ۱۵ و ۱۶.

که لام **«الرّسول»** عهد ذکری است.

و مثل: **«مثل نوره کمشکاةٍ فیها مصباح المصباح فی زجاجةٍ الزّجاجة کأنّها کوکب درّیٌّ»**. نور / ۳۵.

و بسان **«و ابعث فی المدائن حاشرین یأتوک بکل سحارعلیم. مَجمع السحرة»**. شعراء / ۳۷.

در **«لام عهد ذکری»** قانون این است که: ضمیر بتواند جایگزین آن و مدخولش شود.

«و قد یستغنی عن ذکره لتقدم علم المخاطب به، نحو: «خرج الامیر» اِذا لم یکن فی البلد اِلاّ امیر واحد».

و گاهی از تقدم ذکر مسندالیه بی نیاز می‌شویم چون از پیش، مخاطب با آن آشنا است و به آن آگاهی دارد؛ مثل: هنگامی که در شهر یا کشور یك پادشاه بیشتر نباشد و ما بگوییم: **«خرج الامیر»**.[1]

ضمیر **«ذکره»** را هم می‌توانیم به مسندالیه بازگردانیم و هم به معهود.

گاهی معهود ما حضور دارد آنگاه نیز از ذکرش بی نیاز می‌شویم. مانند: **«اللیله»**: امشب. **«الیوم»**:امروز. این نوع را مصنّف و شارح ذکر نکرده‌اند.

«(او) للاشارة الی نفس الحقیقة و مفهوم المسمّی من غیر اعتبارٍ لما صدق علیه من الافراد (کقولك: الرّجل خیرٌ من المرأة)».

یا مسندالیه را معرّف به لام می‌آوریم تا به خود حقیقت و مفهوم مسمّی اشاره کنیم، بدون در نظر داشتن افرادی که آن حقیقت بر آنها صدق می‌کند؛ مانند: **«الرّجل خیرٌ من المرأة»** یعنی: حقیقت مرد بهتر از حقیقت زن است. در این تعبیر ما توجّه به افراد نمی کنیم، چه بسا بانویی چون حضرت زهرا ـ سلام اللّه علیها ـ که سر آمد میلیاردها مرد است. بلکه مراد از **«مفهوم المسمّی»** همان مفهوم ذهنی حقیقت است چه آن در خارج تحقق داشته باشد یا نه. مانند: مفهوم **«شریك الباری»** که در خارج تحقق ندارد.[2]

«(و قدیأتی) المعرّف بلام الحقیقة (لواحد) من الافراد (باعتبار عهدیته فی الذّهن) لمطابقة ذلك الواحد الحقیقة؛ یعنی: یطلق المعرّف بلام الحقیقة الّذی هو موضوع للحقیقة المتّحدة فی الذهن علی فردٍ ما موجود من الحقیقة باعتبار کونه معهوداً فی الذّهن و جزئیّاً من جزئیّات تلك الحقیقة مطابقاً ایّاها».

---

۱ ـ همین گونه است: **«و قال الرّسول یا ربّ اِنَّ قومی اتخذوا هذا القرآن مهجوراً»**. فرقان / ۳۰.
«و لَقَدْ آتینا موسی الکتابَ». فرقان / ۳۵. (این آیه نظیر بحث ماست).
لام **«الشمس»** و **«القمر»** در قرآن، غالباً عهد خارجی است از همین نوع که ما به معهودش علم داریم. این گونه لامها را **«عهد علمی»** می‌گویند.

۲ ـ **«لام حقیقت»** نمونه‌های فراوان دارد و از همین لام است لامی که بر سر «معرّفات» در می‌آید؛ مثل: **«الانسان حیوان ناطق»**. و مثل: **«الکلمة لفظ موضوع»**.
سکاکی برای این لام مثل زده به: **«نعم الرّجل و بئس المرئة»**. و **«الکل اعظم من الجزء»**. و **«الدّینار خیرٌمن الدرهم»**. و ... مفتاح العلوم، ص ۸۰.

معرّف به لام حقیقت برای یك فرد غیر معین از افراد نیز می آید به اعتبار معهود بودن آن فرد در ذهن. برای این که آن واحد با حقیقت هماهنگ است بدین گونه که: معرّف به لام حقیقت که برای حقیقت معینّه در ذهن وضع شده، استعمال می‌شود بر فرد غیر معیّنی از افراد آن حقیقت؛ چون این فرد، معهود است در ذهن. و یکی از جزئیات آن حقیقت است. و با آن مطابق است.[1]

در تعبیر **«باعتبار عهدیته»** هم می‌توانیم بگوییم: مضاف حذف شده؛ یعنی: به اعتبار معهود بودن حقیقتش در ذهن. و هم می‌توانیم بگوییم: به اعتبار معهود بودن آن فرد در ذهن (نه در خارج؛ زیرا اگر در خارج معهود باشد عهد خارجی می‌شود).

«للحقیقة المتّحدة فی الذّهن». **«المتّحدة»** را برخی به معنی معیّن و مشخّص گرفته‌اند؛ یعنی: حقیقت معیّنه در ذهن. و بعضی به معنی **«واحده»** گرفته‌اند؛ یعنی: حقیقت واحده.

در مختصرهای حاشیه‌دار **«متخذة»** ضبط شده با **«خاء»** و «ذال» به معنی حقیقت برداشت شدهٔ در ذهن.

«ایّاها» به **«حقیقت»** باز می‌گردد.

«کما یطلق الکلی الطبیعی علی کلّ جزئی من جزئیاته».[2]

همان گونه که کلّی طبیعی (مانند انسان) بر هر یك از جزئیاتش اطلاق می‌شود.

«و ذلك عند قیام قرینةٍ دالّةٍ علی انّه لیس القصد اِلی نفس الحقیقة من حیث هی هی بل من حیث الوجود، و لامن حیث وجودها فی ضمن جمیع الافراد، بل بعضها».[3]

«و ذلك» یعنی: استعمال معرّف به لام حقیقت بر فرد غیر معیّن هنگامی است که: قرینه‌ای دلالت کند که قصد ما خود ماهیّت (برهنه)، بدون توجه به افراد نیست. مقصود ماهیّت از حیث وجود است در بعض غیر معین نه در همهٔ افراد.

« (کقولك: «ادخل السوق» حیث لاعهد) فی الخارج».

---

۱ ـ لام عهد دهنی مانند: **«کمثل الحمار یحمل اسفاراً»**. جمعه / ۵.
و **«فاذا رکبوا فی الفلك دعَوا اللّه مخلصین له الدّین»**. عنکبوت / ۶۵.

۲ ـ کلّی طبیعی در اصطلاح منطق، چیرهایی که به این صفت (قابل وقوع شرکت[1] موصوف تواند بود از اعیان موجودات، مانند: انسان و سواد (سیاهی) و غیر آن؛ زیرا ماهیتهای انسان و سواد و غیر آن هم شایستگی آن را دارند که: با قبول شرکت مقارن شوند. تا انسان و سواد کلی باشد. و هم شایستگی آن که: با منع شرکت مقارن شوند مانند: این انسان و این سواد، تا انسان و سواد جزئی باشد. اساس الاقتباس، ص ۲۰.

۳ ـ در مختصرهای حاشیه‌دار آمده **«بل بعضها غیر معیّن»** و **«غیرمعیّن»** بر **«بعضها»** افزوده شده.

مانند سخن شما که می‌گویید: «**ادخل السوق**» در وقتی که بازار ویژه‌ای در خارج معهود و مورد نظر نباشد.

در اینجا لام «**السوق**» لام عهد ذهنی است و با آن به فرد غیر معین اشاره شده.

«**و مثله قوله ـ تعالی ـ: (و اَخاف اَنْ یأکله الذِّئبُ)**».[1]

و همانند سخن خداوند ـ متعال ـ «**و اَخاف اَن یاکله الذِّئبُ**». یعنی: می‌ترسم گرگ او را بخورد.

که در این آیه، با واژهٔ «**الذئب**» که معرّف به لام عهد ذهنی است به فرد غیر معیّنی از گرگها اشاره شده.

«**(و هذا فی المعنی کالنّکرة) و اِنْ کان فی اللفظ یجری علیه احکام المعارف من وقوعه مبتدأً و ذا حال و وصفاً للمعرفة و موصوفاً بها و نحو ذلک**».

معرّف به لام حقیقتی که با آن اشاره به فرد غیر معیّن شده لام عهد ذهنی در معنی چون نکره است، گر چه در لفظ جاری می‌شود بر آن ویژگیهای معرفه. مثل:

۱ ـ مبتدا شدن؛ (**الذئب یوجد**).

۲ ـ ذوالحال قرار گرفتن؛ (**رأیت الذئب جائعاً**).

۳ ـ وصف برای معرفه آمدن؛ (**محمّد ـ صلی‌اللّه‌علیه‌و آله‌وسلم ـ الکریم نبیّنا**).

۴ ـ صفت معرفه داشتن؛ (**الکریم الّذی کرمّه اللّه عندی**).

۵ ـ «**نحو ذلک**» مانند اینها از قبیل امتناع دخول «**ربّ**» بر چنین معرّفی. و یا شایستگی برای داشتن عطف بیان. و یا عطف بیان واقع شدن.

«**هذا**» یعنی معرّف به لام عهد ذهنی.

ضمیر «**علیه**» و «**وقوعه**» به معرّف به لام عهد ذهنی بر می‌گردد. و ضمیر «**بها**» به «**معرفه**».

«**و اِنّما قال: «کالنکره» لما بینهما من تفاوتٍ ما، و هو: اَنّ النکرة معناه بعض غیر معین من جملة الحقیقة، و هذا معناه نفس الحقیقة، و اِنّما تستفاد البعضیّة من القرینة، کالدّخول و الاکل فیمامّر، فالمجردّ و ذواللام بالنظر اِلی القرینة سواء، و بالنظر اِلی انفسهما مختلفان**».[2]

مصنّف گفت: معرّف به لام عهد ذهنی مانند نکره است. و نگفت: در معنی، نکره

---

۱ ـ یوسف / ۱۳. در آیهٔ ۱۴ و ۱۷ سورهٔ یوسف نیز «الذئب» همین گونه معرّف به لام عهد ذهنی است.

۲ ـ در مختصرهای حاشیه‌دار آمده: «**بالنظر اِلی نفسهما**» ولی در مختصرهای چاپ قدیم و چاپ جدید «**بالنظر اِلی انفسهما**» ضبط شده.

است؛ چون بین معرّف به لام عهد ذهنی و نکره، اندک تفاوتی هست؛ در این که: نکره معنیش فرد و بعض نامشخص است ابتداءً و وضعاً. ولی معرّف به لامِ عهد ذهنی معنیش خود حقیقت است؛ و بعض غیر معیّن از قرینه به دست می‌آید. مثلاً: از قرینهٔ **«ادخل»** می‌فهمیم، یا از قرینهٔ **«یأکله»** می‌یابیم که: فرد غیرمشخص مقصود است.

بنابراین، با توجّه به قرینه، معرّف به لام عهد ذهنی و نکره یکی است. و با هر دو به بعض نامشخص اشاره می‌شود لیکن با نظر به ذات، آن دو با یکدیگر متفاوت است.

«من تفاوت ما» یعنی: فرق اندکی.

«و هو»: آن فرق.

«و هذا»: این معرّف.

«کالدخول و الأکل فیمامرّ»: منظور از **«دخول»**، **«ادخل»** است در مثال **«ادخل السوق»**. و مراد از **«اکل»**، **«یأکله»** است در آیهٔ شریفه.

و بیان قرینه بودن این گونه است که: با آمدن **«ادخل»** و **«یأکله»** می‌فهمیم مفهوم ذهنی مقصود نیست؛ چون آن، نه داخل شدنی است و نه خورنده. و می‌یابیم که: همهٔ بازارها و گرگ‌ها نیز قصد نشده؛ بازار یا گرگ ویژه‌ای نیز در نظر نبوده. پس به ناچار به فرد نامشخصی اشاره گردیده.

«و لکونه فی المعنی کالنکرة قد یعامل النکرة و یوصف بالجملة».

و از این رو که: در معنی مانند نکره است با آن کار نکره می‌شود؛ و موصوف جمله قرار می‌گیرد. کقوله:

و لقد أَمُرُّ علی اللئیم یَسُبُّنی   فمضیت ثمةَ قلت لا یعنینی[1]

یعنی: محققاً گذشته‌ام بر پستی که ناسزایم می‌گفته. آنگاه ردّ شده‌ام و گفته‌ام که با من نیست.

شرح واژه های شعر

لام «لقد»، لام توطئه قسم است.

«اَمُرُّ»: مضارع است ولی به معنی ماضی. از این رو به صیغهٔ مضارع تعبیر شده تا قضیه به تصویر کشانده شود و استمرار را برساند. و با **«علی»** متعدی شده تا استعلاء را بفهماند.

«اللئیم» معرّف به لام عهد ذهنی است و از آن حقیقت صرف اراده نشده. فرد مشخصی نیز مقصود نیست. بلکه فرد نامعیّنی مراد است. و به همین جهت جملهٔ «یسبّنی» وصف آن قرار گرفته. همان‌گونه که جمله، بعد از نکره، وصف قرار می‌گرفت نه حال.

توضیح:

به دو علت «یَسُبُّنی» را وصف می‌گیریم نه حال:

۱ ـ **«الئیم»** در معنی نکره است و نمی تواند ذوالحال باشد.[2]

۲ ـ اگر حال باشد قید عامل (امرّ) می‌شود آنگاه مرور به مقید به وقت ناسزاگویی می‌گردد و چنین معنایی ناهنجار است.

---

۱ ـ این بیت به اینان نسبت داده شده:

۱ ـ علی بن ابیطالب ـ علیهماالسّلام.

۲ ـ عُمَیْرة بن جابر حنفی. در پاورقی مختصرهای چاپ جدید این شعر به «عُمَیره» نسبت داده شده.

۳ ـ شمر بن عمرو حنفی.

۴ ـ مردی از بنی سلّول. جامع‌الشواهد همین نظر را پذیرفته.

۲ ـ سکاکی در انگیزهٔ این که: **«یَسبّنی»** وصف است نه حال، گفته:

«و المعنی و لَقَد اَمرّ علی لئیم من اللئام و لذلک تقدّر یسبنی وصفاً لا حالاً». مفتاح العلوم، ص ۸۰.

در مصراع دوّم «فَمَضیت» به معنی گذشتم است. و «ثمة» «ثم» عاطفه است و با تای تأنیث آمده.

«لایعنینی» یعنی: با من نیست. مرا نمی‌گوید. مرا قصد نمی‌کند.[1]

«(و قد یفید) المعرّف باللام المشاربها اِلی الحقیقة (الاستغراق نحو: اِنَّ الانسان لفی خسر) اشیر باللام اِلی الحقیقة، لکن لم یُقصد بها الماهیة من حیث هی هی، و لامن حیث تحققها فی ضمن بعض الافراد؛ بل فی ضمن الجمیع. بدلیل صحة الاستثناء الّذی شرطه دخول المستثنی فی المستثنی منه لو سکت عن ذکره».

و گاهی معرّف بهلامی‌که اشاره به حقیقت دارد برای استغراق و فراگیری افراد می‌آید ؛ مانند: «**اِنَّ الانسان لفی خسر**.»[2] که با لام اشاره به حقیقت شده لیکن ماهیّت بدون توجه به افراد قصد نشده. همین‌گونه ماهیّتِ تحقق یافته در ضمن برخی از افراد نیز مراد نیست. بکله منظور، ماهیّتِ تحقق یافته در همهٔ افراد است. بـه دلیـل ایـن کـه: صحیح است بعد از آن استثنایی بیاید که شرط آن فراگیری مستثنی منه است نسبت به مستثنی اگر استثناء نیاید.

ضمیر «**بها**» به «**لام**» باز می‌گردد. و ضمیر «**تحققها**» به «**ماهیّت**».

«**صحة الاستثناءِ الّذی شرطه دخول...**». استثنایی که شرط صحتش دخول مستثنی در مستثنی منه است، استثنای متصل است؛ چون در استثنـای مـنقطع، مستثنی داخـل نیست.

ضمیر «**عن ذکره**» به «**استثناء**» بر می‌گردد.

«فاللام التی لتعریف العهد الذهنی اَو الاستغراق، هی لام الحقیقة حُمِلَ علی ما ذکرنا بحسب المقام و القرینة، و لهذا قلنا: اِنَّ الضمیر فی قوله: «یأتی، و قد یفید» عـائدٌ اِلـی المعرّف باللام، المشاربها الی الحقیقة».

بنابراین، «**لام عهد ذهنی**» و «**لام استغراق**» همان «**لام حقیقت**» است، که بر اساس موقعیت و قرینه ویژه، گاه به معنی فرد غیرمعین و هنگامی به معنی همهٔ افراد گرفته شده. به همین جهت گفتیم: ضمیر «**قد یأتی لواحدٍ**» و «**قد یفید الاستغراق**» هر دو به معرّف به لام حقیقت باز می‌گردد.

---

۱ ـ «**و اذا مرّوا باللّغو مرّوا کراماً**». فرقان / ۷۲.

۲ ـ عصر / ۲.

«حُمِل علی ما ذکرنا»: حمل شده بر معنایی که گفتیم، فرد غیر معیّن در لام عهد ذهنی و همهٔ افراد در لام استغراق.

«مقام و قرینه» در اینجا به یك معنی است.

«و لهذا»: از این جهت که هر دو همان لام حقیقت است.

ضمیر **«المشاربها»** به **«لام»** باز می‌گردد.

«و لابدّ فی لام الحقیقة من اَنْ یقصدبها الاشارة اِلی الماهیة باعتبار حضورها فی الذهن، لیتمیز عن أسماء الاجناس النکرات، مثل: الرّجعی و رُجعی».

به ناچار، مقصود از: معرّف به لام حقیقت باید ماهیّت باشد به اعتبار حضورش در ذهن؛ تا از اسم جنسهای نکره متمایز گردد. مانند **«الرّجعی»** که معرف به لام حقیقت است و با آن ماهیّت حاضر در ذهن قصد شده. و **«رجعی»** که اسم جنس نکره است و با آن ماهیّت بدون اعتبار حضورش در ذهن قصد می‌شود.

توضیح:

معرّف به لام حقیقت نیز بسان مصدر نکره، بر ماهیّت دلالت می‌کند. سکاکی به اعتراض گفته: اگر معرّف به لام حقیقت بر ماهیّت دلالت کند با اسم جنس نکره چه فرقی دارد؟

شارح پاسخ می‌دهد: معرّف به لام حقیقت بر ماهیت حاضر در ذهن دلالت می‌کند. ولی اسم جنس نکره (مصدر) بر مطلق ماهیّت.

نکته‌ای که در اینجا جداً باید به آن توجّه داشت گزینش دو واژهٔ **«الرجعی»** و **«رجعی»** است. شارح این دو واژه را مصدر انتخاب کرده؛ زیرا مصدر، دلالت بر ماهیّت می‌کند برخلاف غیر مصدر، که بر بعض غیر معین دلالت می‌کند. و این دو واژه را از میان واژه‌هایی برگزید که تنوین نمی پذیرد؛ چون: اگر تنوین می‌پذیرفت باز دلالت بر بعضیت یا وحدت می‌کرد نه بر ماهیّت و حقیقت.

«و اذا اعتبر الحضور فی الذّهن فوجه امتیازه عن تعریف العهد اَنَّ لام العهد إشارةٌ اِلی حصةٍ معیّنةٍ من الحقیقة واحداًکان او اثنین او جماعةً. و لام الحقیقة اِشارةٌ اِلی نفس الحقیقة من غیر نظر اِلی الافراد؛ فَلْیُتَامَّلْ».

و هنگامی که **«حضور در ذهن»** را در **«لام حقیقت»** معتبر دانستیم تفاوتش با **«لام عهد خارجی»** در این است که: **«لام عهد خارجی»** اشاره به قسمت مشخصی از حقیقت

است، چه یکی باشد یا دو تا، یاگروهی. لیکن **«لام حقیقت»** اشاره به خود حقیقت است، بدون نظر به افراد.

ضمیر «امتیازه» به معرّف با لام حقیقت بر می‌گردد.

مراد از **«تعریف العهد»** معرّف به لام عهد خارجی است.

«فلیتامّل» دعوت به اندیشه است دربارهٔ فرقهایی که در بین معرّفات هست.

«(و هو) اَی الاستغراق (ضربان، حقیقی) و هو اَنْ یرادکل فرد ممّا یتناوله اللفظ بحسب اللغة (نحو: «عالم الغیب و الشهادة» ای کل غیب و شهادةٍ. و عرفی) و هو اَنْ یرادکل فردٍ ممّا یتناوله اللفظ بحسب متفاهم العُرفِ (نحو: «جمع الامیر الصاغة» أی صاغة بلده اَو) اطراف (مملکته)؛ لانّه المفهوم عرفاً لا صاغة الدّنیا».

استغراق دوگونه است:

۱ ـ حقیقی، بدین سیود که: هر چه را لفظ بر اساس لغت بر آن دلالت می‌کند اراده شود. مانند: **«عالم الغیب و الشَّهادة».**[1] که واژه **«الغیب»** و **«الشهادة»** هر چه که از نظر لغت، غیب و شهادت است را فرا می‌گیرد.

۲ ـ استغراق عرفی که همهٔ افرادی که لفظ بر آنها دلالت می‌کند به حسب عرف؛ یعنی: آنچه عرف ؤ اجتماع می‌فهمد را فرا می‌گیرد. مانند: **«جمع الامیر الصاغة»**. یعنی: پادشاه، زرگران راگِرد آورد.

لام در **«الصاغه»** برای استغراق عرفی است و می‌فهماند که زرگران شهر و کشور یا زرگرهای اطراف کشور گرد آمده‌اند، نه همهٔ زرگران دنیا؛ چون عرف و اجتماع همین را می‌فهمد.

«لانّه» این که: زرگرهای کشور یا اطراف آن گردآمده‌اند. ضمیر **«لانّه»** مذکر آورده شده به اعتبار **«تعبیر صاغة بلده»** یا به اعتبار **«المذکور»**.

معنی ع فی را دوگونه بیان کرد یکی: **«صاغة بلده»** و یکی **«اطراف مملکته»**، تا بفهماند که ‌ییم عرف متفاوت است.

«قیل: المثال مبنی علی مذهب المازنی».[2]

---

۱ ـ **عالم الغیب و الشَّهادة** در این آیات آمده:
تغابن / ۱۸. جمعه / ۸. حشر / ۲۲. زمر / ۴۶. توبه / ۹۴ و ۱۰۵. رعد / ۹. مؤمنون / ۹۲. سجده / ٦.

۲ ـ **«مازنی»** ـ بکسر زاء ـ منسوب به **«مازن»**، یکی از قبائل بنی تمیم است.
وی بکر بن محمّد بن حسب مازنی واژه شناس و نحوی بزرگ بصره، شاگرد ابوالحسن اخفش و استاد مبرّد و از

«الصّاغه» جمع **«صائغ»** است در اصل **«صَوَغه»** بوده. و او متحرک ما قبل مفتوح قلب به الف شده. اکنون برخی گفته‌اند: مثال زدن مصنف به **«جمع الامیر الصّاغة»** که اسم فاعل است، بر اساس عقیدهٔ مازنی است که لام اسم فاعل را لام تعریف می‌داند.

«و الاّ فاللام فی اسم الفاعل عند غیره موصول».

و گرنه لام در اسم فاعل بر اساس عقیدهٔ غیر مازنی موصول است، و از قلمرو بحث تعریف خارج.

ضمیر **«غیره»** به **«مازنی»** بر می‌گردد.

«و فیه نظر؛ لانّ الخلاف اِنّما هو فی اسم الفاعل و المفعول بمعنی الحدوث دون غیره. نحو: المؤمن و الکافر و العالم و الجاهل؛ لانّهم قالوا: هذه الصفة فعل فی صورة الاسم فلا بد فیه من معنی الحدوث».

و در سخن این قائل نظر هست؛ زیرا اختلاف بین مازنی و غیر او در اسم فاعل و مفعولی است که به معنی حدوث باشد. مثل: **«القاتل»**. آنجا مازنی گفته: لامش برای تعریف است و دیگران گفته اند: موصول است.

لیکن در اسم فاعل و مفعولی که برای ثبوت است مازنی و علمای دیگر اتفاق دارند که: لام برای تعریف است. مانند: المؤمن، الکافر، العالم، الجاهل. و مانند همین الصائغ، که همه بیانگر ثبوت است و به اتفاق علما، لام بر سر این واژه‌ها برای تعریف است.

و برای این گفته‌اند: لام اسم فاعل و مفعول حدوثی موصوله است که اینها فعل است به گونهٔ اسم و لام تعریف از ویژگیهای اسم است و نباید آنها داخل شود.

«و فیه»: در این قول قائل.

«انّما هو» یعنی: خلاف.

«دون غیره»: نه غیر حدوثی؛ یعنی ثبوتی.

افتخارات شیعه است.

مازنی در زمان الواثق باللّه می‌زیسته و کتابهای زیرین از اوست:

«مایلحن فیه العامه»، «الالف و اللام»، «التصریف»، «العروض»، «القوافی»، و «الدیباج».

سیوطی به نقل از ابوطیب گفته: **«وکان المازنی من فضلاء الناس وعظمائهم و رواتهم و ثقاتهم».**

و سید حسن صدر دربارهٔ وی نوشته: **«و منهم ابوعثمان بکر بن محمّد بن حبیب بن بقیة المازنی من بنی مازن من شیبان بن ذهل بن ثعلبة بن عکابة بن صعب بن علی بن بکر بن وائل سیّد اهل العلم بالنحو و العربیّه و اللغة بالبصرة».** نگاه کنید به: «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۱۳۱. و «المزهر»، ج ۲، ص ۴۰۸. و تأسیس الشیعه، ص ۷۱. و «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۸۶ و ۸۷. و البیان و التبیین جاحظ، ج ۲، ص ۱۲۰.

«لانّهم قالوا هذه الصفة»: از اینجا بیان علت سخن نحویین است که لام اسم فاعل و مفعول حدوثی را موصوله می‌گیرند. آنان می‌گویند: چنین اسم فاعل و مفعولی فعل است به‌گونهٔ اسم، نه اسم خالص. از این رو برای پاسداری از معنی حدوثیش باید لام آنها موصوله باشد، نه تعریف، که از ویژگیهای اسم است.

«و لو سُلّم فالمراد تقسیم مطلق الاستغراق سواء کان بحرف التعریف او غیره و الموصول ایضاً ممّا یأتی للاستغراق، نحو: اکرم الّذین یأتونك اِلاّ زیداً، و اضرب القائمین اِلاّ عمراً».

و اگر بپذیریم که: لام **«الصاغة»**، موصوله است باز هم از قلمرو بحث خارج نیست؛ چون مراد از **«هو ضربان»** تقسیم مطلق استغراق است نه استغراق با الف و لام. و مقصود، همهٔ شیوه‌های استغراق است، چه با حرف تعریف باشد چه غیر آن مثل نکرهٔ در سیاق نفی یا آوردن واژه‌هایی چون: کل، قاطبه، جمیع، کافة و ... .

و موصول نیز از چیزهایی است که: برای استغراق می‌آید مانند: **«اکرم الذین یأتونك اِلاّ زیداً»** که **«الذین»** مفید استغراق است و به همین جهت صحیح است بعد از آن استثناء.

و مثل **«اضرب القائمین اِلاّ عمراً»** که **«القائمین»** استغراق را می‌فهماند. به دلیل استثناء بعد از آن.[1]

«(و استغراق المفرد)[2] **سواء کان بحرف التعریف او غیره (اشمل) من استغراق المثنی و المجموع. بمعنی اَنّه یتناول کل واحدٍ واحدٍ من الافراد، و المثنی اِنّما یتناول کل اثنین اثنین، و الجمع اِنّما یتناول کل جماعة جماعة».**

و استغراق مفرد چه با حرف تعریف باشد و چه غیر آن (مثل نکره در سیاق نفی و ...) فراگیرتر است از استغراق تثنیه و جمع؛ زیرا استغراق مفرد، یك‌یك افراد را فرا می‌گیرد. و استغراق تثنیه دوتا دوتا را در بر می‌گیرد. و استغراق جمع گروه گروه را شامل می‌شود.

---

۱ ـ قانون در لام استغراق این است که: کل، بتواند جایگزین آن شود.

۲ ـ نکتهٔ دیگری که باید به آن توجّه کرد این است که: طبق بیان مصنّف در استغراق مفرد، استغراق تثنیه نیز فراگیرتر از جمع است.

توضیح:

این که: استغراق تثنیه یکی‌یکی‌ها را فرا نمی گیرد و استغراق جمع یکی‌یکی‌ها و دوتادوتا ها را. ازین رو استغراق مفرد که همه یك‌یك‌ها را در بر می‌گیرد فراتر است و گسترده‌تر.

« (بدلیل صحة «لارجال فی الدار» اِذاکان فیها رجلٌ او رجلان، دون لارجل) فـانّه لایصح اِذاکان فیها رجل او رجلان».

استغراق مفرد فراگیرتر است؛ چون صحیح است بگوییم: **«لارجال فی الدار»** هنگامی که یك مرد یا دو مرد در خانه باشد. لیکن صحیح نیست بگوییم: **«لارجل فی الدار»**. برای این که: **«لارجل»** همه را فرا می‌گیرد و **«لارجال»** یکی و دوتا را در بر نمی گیرد.

ضمیر **«فیها»** به **«دار»** بر می‌گردد. **«دار»** مؤنث مجازی است.[1]

«و هذا فی النکرة المنفیة مُسَلَّم».

«هذا» یعنی: فراگیرتر بودن استغراق مفرد در نکرهٔ منفی مسلّم است.

«و اَمّا فی المعرّف باللام فلا، بل الجمع المعرّف بلام الاستغراق یتناول کل واحدٍ من الافراد».

و اَمّا در معرّف به لام، این گونه نیست. بلکه جمع معرّف به لام استغراق، هر یك از افراد (همهٔ افراد) را فرا می‌گیرد.

توضیح:

سخن مصنّف **«و استغراق المفرد اشمل»** هم منفی را در بر می‌گرفت و هم مثبت را.

اکنون شارح می‌گوید: ما این سخن را در مفرد منفی می‌پذیریم، چون **«لارجل»** فراگیرتر از **«لارجال»** است. لیکن در معرّف به لام استغراق نمی پذیریم که **«الرّجل»** استغراقش از **«الرّجال»** زیادتر باشد. بلکه **«الرّجال»** یکایك افراد را در بر می‌گیرد. از این رو می توانیم بگوییم: **«جاء الرّجال اِلاّ زیداً»**.

---

۱ ـ برای استغراق مفرد معرّف می‌توان مثل زد به:

«اللّه الّذي سخّر لکم البحر لتجری الفلك فیه بأمره». جاثیه / ۱۲.

«اَلَمْ تر اَنَّ الفلك تجری فی البحر بنعمة اللّه لیریکم من آیاته». لقمان / ۳۱.

«و لایفلح السّاحر حیث أتی». طه / ۶۹.

«علی ما ذکره اکثر ائمة الاصول[1] و النحو، و دل علیه الاستقراء، و اَشار الیـه ائـمة التفسیر».

بنابر آنچه بیشتر پیشوایان علم اصول و نحو گفته‌اند و اسـتقراء و پـژوهش بـر آن دلالت می‌کند و سردمداران تفسیر به آن اشاره کرده‌اند.[2]

«و قد اشبعنا الکلام فی هذا المقام فی الشرح فلیطالع ثمة».

و ما سخن را در این زمینه به گونه‌ای گسترده در مطوّل آورده‌ایم باید آنجا بررسی کنید.[3]

«قد اشبعنا»: سیر کرده‌ایم، سرشار آورده‌ایم و گسترده.

«و لمّاکان ههنا مظنة اعتراض و هو اَنّ اِفراد الاسم یدل علی وحدة معناه، و الاستغراق یدلّ علی تعدده، و هما متنافیان اجاب عنه بقوله: (و لا تنا فی بین الاستغراق و افراد الاسم لانّ الحرف) الدالّ علی الاستغراق کحرف النفی و لام التعریف (اِنّما یدخل علیه) ای علی الاسم المفرد حال کونه (مجّرداً عن) الدلالة علی (معنی الوحدة)».

چون در زمینهٔ استغراق مفرد این اشکال مطرح بود که: مفرد بـودن اسـم، نشـانگر یکی بودن معنا است و استغراق، بیانگر تعدد مـعنی؛ و ایـن دو بـاهم سـازگار نـیست. مصنّف این گونه جواب داده: بین استغراق و مفرد بودن اسم، ناسازگاری نیست؛ چون حرفی که دلالت بر استغراق می‌کند مثل حرف نفی و لام تعریف هنگـامی بـر مـفرد داخل می‌شود که آن از معنی وحدت پیراسته شده باشد.

ضمیر **«تعدده»** به **«معنی»** بر می‌گردد.

«هما» یعنی: وحدت و تعدد.

---

۱ ـ آخوند خراسانی نوشته: **«و هذا هو الحال فی المحلّی باللام جمعاًکان او مفرداً بناءً علی افادته للعموم و لذا لاینافیه تقیید المدخول بالوصف و غیره».** کفایة الاصول، با حاشیهٔ مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۳۳۴.

«الجمع المعرّف بالاداة یفید العموم حیث لاعهد. و لا نعرف فی ذلک مخالفاً من الاصحاب و مـحققوا مخالفینا علی هذا ایضاً». معالم، ص ۱۰۶.

۲ ـ علمای تفسیر وقتی که مثلاً به آیات زیرین رسیده‌اند سخن از فراگیری استغراق جمع محلّی به ال گفته‌اند:

«اِنّی اعلم غیب السّموات». بقره / ۳۳.

«علّم آدم الاسماء کلّها». بقره / ۳۱.

«و اذ قلنا للملائکة اسجدوا». بقره / ۳۴.

«و اللّه یحبّ المحسنین». آل عمران / ۳۴.

«ما اللّه یرید ظلماً للعالمین». آل عمران / ۱۳۴.

۳ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۶۶، ۶۷ و ۶۸. و مطوّلهای چاپ جدید، ص ۸۴، ۸۵ و ۸۶.

ضمیر «عنه» به «اعتراض» باز می‌گردد.

«و امتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة على التّشاكل اللّفظی».

عبارت بالا پاسخ این اشکال است: اگر مفرد معرّف به لام استغراق، از وحدت پیراسته شده چرا ممتنع است که موصوف جمع قرار گیرد؟ چرا نمی گوییم: «**جائنی الرّجل العالمون**»؟

شارح پاسخ می‌دهد: این امتناع، برای نگهبانی از همشکل بودن صفت و موصوف است؛ چون معرّف به لام به شکل مفرد است، صفت آن را به شکل جمع نمی‌آوریم.

« (و لانّه) ای المفرد الداخل علیه حرف الاستغراق (بمعنی کل فردٍ لا مجموع الأفراد و لهذا امتنع وصفه بنعت الجمع) عندالجمهور».

این پاسخ دوّم مصنّف است به اشکال تنافی بین وحدت معنی مفرد واستغراق. مصنّف می‌گوید: مفردی که حرف استغراق بر آن داخل شده به معنی هر یك از افراد است نه به معنی همهٔ افراد.

یا به تعبیر دیگر: فراگیری استغراق مفرد بدلی است نه مجموعی. یك‌یك را فرا می‌گیرد نه همه را با هم. (بر اساس پاسخ نخستِ مصنّف، قید وحدت زدوده می‌شود لیکن بر اساس پاسخ دوّم، قید وحدت زدوده نمی شود ولی تنافی بین استغراق و مفرد بودن معنی برداشته می‌شود).

و برای همین بدلی بودن استغراق مفرد است که نمی شود موصوف جمع قرار گیرد به عقیدهٔ جمهور.

«و اِنْ حکاه الأخفش [1] فی نحو: اهلك النّاسَ الدّینارُ الصُفُرو الدرهم البیض».

گرچه اخفش حکایت کرده برای مفرد معرّف به لام استغراق وصف جمع آورده شده در مثل: **«اهلك النّاسَ الدنیارُ الصفر و الدرهمُ البیض».**

یعنی: مردم را نابود کرد دنیا رهای زرد و درهمهای سفید.

---

۱ ـ «اخفش» عنوان یازده نفر از چهره‌های ادب عربی است. لیکن هر گاه به طور مطلق گفته شود: اخفش، مقصود ابوالحسن، اخفش اوسط، یا سعید بن مسعدهٔ بصری است. وی از تبار ایرانیان و شاگرد سیبویه و سرآمد نحویین بصره است.

اخفش در سال ۲۱۵ یا ۲۲۱ در آغوش خاك خفت. لیکن نامش چراغ روشن محافل ادبی است. نگاه کنید به: «المزهر»، ج ۲، ص ۴۵۳ و ۴۶۳. و «روضات الجنات»، ج ۴، از ص ۵۱ تا ۵۳.

در این مثال **«الصفر»** جمع **«اصفر»** است و وصف **«الدینار»** و **«البیض»** جمع **«ابیض»** است و صفت **«الدرهم»**.[1]

۱ ـ برخی گفته‌اند: در این آیه: **«او الطفل الّذینَ لَمْ یَظْهَروا علی عورات النساء»**. (نور / ۳۱) **«الّذین»** وصف **«الطفل»** قرار گرفته که مفرد معرّف به لام استغراق است.

اکنون به نمودی از بحث گذشته بنگرید:

اقسام لام عهد خارجی

۱ ـ ذکری، لفظی معهودش صریحاً ذکر شده باشد.

۲ ـ کنایی معهودش کنایةً ذکر شده باشد.

۳ ـ علمی از ذکر آن بی‌نیاز، و به آن علم داشته باشیم.

اقسام لام حقیقت

۱ ـ ماهیّت و جنس لامی است که با آن به حقیقت اشاره شود من حیث هی هی، بدون توجّه به افراد آن.

۲ ـ استغراق لامی است که با آن به حقیقت اشاره شود با در نظر گرفتن همهٔ افراد آن.

۳ ـ عهد ذهنی لامی است که با آن به حقیقت اشاره شود با توجه به بعض نامشخّص.

اکنون برای خودآزمایی لامهایی را که ذکر می‌شود مشخص کنید چه لامی است:

«خلق الانسان ضعیفاً». نساء / ۲۸.

«السارِق و السارقة فاقطعوا». مائده / ۳۸.

«الناس ابناء الدنیا». نهج البلاغة، حکمت ۳۰۳.

«النبیّ اَولی بالمؤمنین مِنْ انفسهم». احزاب / ۵.

«فکذّبوه فانجیناه و الذین معه فی الفلك». اعراف / ۶۴.

«الناس اعداء ما جهلوا». نهج البلاغه، حکمت ۱۶۳.

«لا تَجعَلوُا دعاء الرّسول بینکم کدعاء بعضکم بعضاً». نور / ۶۳.

«اَنَّ الارض یرثها عبادی الصالحون». انبیاء / ۱۰۵.

«خلق الانسان من عَجَل». انبیاء / ۳۷.

«الیوم اکملت لکم دینکم». مائده / ۳.

به این پرسش ها پاسخ دهید

۱ ـ لام عهد خارجی چیست و چند قسم دارد؟

۲ ـ لام حقیقت چندگونه است؟ برای هر کدام یك نمونه بیاورید.

۳ ـ اقسام استغراق را بیان کنید.

۴ ـ کدامین استغراق فراگیرتر است؟ به چه دلیل؟

۵ ـ تفاوت لام عهد ذهنی با نکره چیست؟

«(و بالاضافة) ای تعریف المسندالیه بالاضافة اِلی شیء من المعارف (لانّها) ای الاضافة (اخصر طریق) اِلی احضاره فی ذهن السامع».

و مسندالیه را با اضافهٔ به یکی از معارف، معرفه می‌آوریم؛ زیرا اضافه، کوتاه‌ترین راه برای حاضر کردن مسندالیه در ذهن شنونده است.[1]

«(نحو:

هوایَ مع الرّکب الیمانین مُصعد جـنیب و جُثمانی بمکة موثَقُ[2]

یعنی: معشوقه‌ام باکاروان یمنی‌ها دور می‌شود. وی جلودار می‌رود و پیکر من در مکّه در بند است.

شرح واژه‌های شعر

«(هوای) ای مهویّ و هذا اَخْصَر من: الّذی اهواه و نحو ذلک. و الاختصار مطلوب لضیق المقام و فرط السآمة، لکونه فی السّجن و الحبیب علی الرحیل».[3]

«هوا» مصدر است به معنی عشق، اضافه به یای متکلم شده. در اینجا مصدر به معنی اسم مفعول است و به همین علت آن را تفسیر به **«مهویّ»** کرده.

«مهویّ» یعنی: معشوق مَنْ.[4]

---

۱ ـ اضافه، کوتاه‌ترین شیوه است برای ارائه مسندالیه و ابراز مقصود. نه این که: به طور مطلق کوتاه‌ترین شیوه باشد. ضمیر و اسم اشاره و علم نیز گاه کوتاه‌تر است. لیکن با اضافه، هم محکوم علیه مشخص می‌شود و هم مقصود ما که مثلاً این محکوم علیه محبوب ما یا پسر ما نیز هست.

برخی گفته‌اند: کوتاه‌تر است نسبت به موصول وصلهٔ آن یا نسبت به موصوف و صفتش.

۲ ـ این شعر از «جعفر بن عُلبهٔ حارثی» است. وی همزمان با قسمتی از دوران بنی اُمیّه و پاره‌ای از زمان بنی عباس زیسته است.

جعفر بن عُلبه، جنگجویی نام‌آور بوده و شعرش بافتی شورآور و شورش خیز داشته. ابوتمام در حماسه از وی یاد کرده و شعرش را آورده.

جعفر را در نجران به اتّهام کشتن مردی به نام «خشینه» دستگیر کردند و در مکه به زندان انداختند. این شعر از همین هنگام است.

وی در سال ۱۲۵ هـ. ق کشته شده. بنگرید به: «الاغانی»، ج ۱۱، ص ۱۴٦.

۳ ـ شارح **«هوای»** را تفسیر به **«مهویّ»** کرده نه **«مهویّتی»** سایر واژه‌ها را نیز مذکر آورده مثل **«الّذی اهواه»**. مذکّر بودن **«مصعد»** نیز این گمان را تقویت می‌کند که: محبوب شاعر، مذکر بوده. لیکن با دقت در شعرهای دیگر شاعر، روشن می‌شود که: محبوبش مؤنث بوده. مثل این مصراع:

«عجبت لمسراها و آنّی تخلصت».

۴ ـ دسوقی گفته: **«مهویّ»** سه یاء دارد. یاء اولی آن بدل از و او مفعول است؛ چون اصل آن **«مهووی»** بوده،

شاهد شعر:

شاهد در این نکته است که: «هوا» مسندالیه است واضافه به یای متکلم شده و این اضافه کوتاه‌تر است از «الّذی اهواه». یعنی: آنکه دوستش دارم.

«و نحو ذلك» و آنچه مانند این جمله است از قبیل **«الّذی یمیل الیه قلبی»** یا **«الّذی اُحبّه»** و ... .

و کوتاه آوردن نیکو و بجاست؛ چون فرصت کم، اندوه بسیار، شاعر در زندان و دوستش در راه بوده و بر مرکب سوار.

«و هذا»: این اضافهْ به یاء متکلم.

«فرط السآمة» اوج اندوه و غم.

ضمیر **«لکونه»** به **«شاعر»** بر می‌گردد.

«رحیل»[1] به معنی کوچ و استران قوی، و مَرکَب توانمند است. در اینجا همان مرکب قویّ مراد می‌باشد. یعنی: حبیب بر مرکب سوار است.

«رکب» بر وزن مرد به معنی قافله، کاروان و شتر سوارانی است که از ده نفر زیادتر باشند.

«یمانین» جمع **«یمان»** است و یمان نسبت غیر قیاسی است به یمن.[2]

«(مصعد) ای مبعدٌ ذاهب فی الارض»: «مصعد» به معنی دور شونده و رونده است.

«الجنیب: المجنوب المُسْتتبع».

شارح **«جنیب»** را به معنی **«مجنوب»** و **«مُستَتْبع»**، یعنی: جلودار و پیروی شده و کسی که دیگران به دنبال او می‌روند معنی کرده. لیکن از کاوش در کتب لغت بر می‌آید که: **«جنیب»** به معنی تابع است.[3] من شعر را بر اساس نظر شارح ترجمه کرده‌ام.

واو قلب به یاء شده و یاء در یاء ادغام گردیده و یاء دوّمی لام کلمه است. و یاء سوّمی یاء متکلم.

۱ ـ **«رحیل»** کوچ و ستور قوی در رفتار. منتخب‌اللغات، ص ۲۲۲.

«براحلة رحیل»، «ای قویّ علی الرّحلة». نهایهٔ ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۰۹.

«و الرّحیل»: «القویّ علی الارتحال و السیر». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۲۷۹.

«و جَمَل رحیلٌ»: «قویّ علی السّیر». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۴۶۶.

۲ ـ برخی گفته‌اند: اصل یمان، یمانی بوده که به گونهٔ قاضٍ اعلال شده. و یمانی در اصل یمنیّ بوده به تشدید یاء، یاء حذف شده و به جای آن برخلاف قیاس الف آمده.

۳ ـ **«رجل جنیب کانّه یمشی فی جانب متعقّباً»**. قاموس اللغه، چاپ سنگی، حرف باء.

«و الجثمان: الشخص»: «جثمان»: شخص، تن، پیکر، جسم.

«و الموثق: المقید»: و «موثق» به معنی دربند، زندانی.

«و لفظ البیت خبر ومعناه تأسّفٌ و تحسّر».

لفظ شعر خبریّه است و معنای آن ابراز اندوه و غم، یعنی انشائی است. مانند این شعر است شعر حافظ:

ماه هم این هفته برون رفت و بچشمم سالیست
حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حالیست

«ماه» مسندالیه است و اضافه شده.

« (او لتضمّنها) أی لتضمن الاضافة (تعظیماً لشأن المضاف الیه اَو المضاف اَو غیر هما کقولك) فی تعظیم المضاف الیه (عبدی حضر) تعظیماً لك باَنَّ لك عبداً (او) فی تعظیم المضاف (عبدالخلیفة رکب) تعظیما للعبد باَنّه عبدالخلیفة (او) فی تعظیم غیر المضاف و المضاف الیه (عبدالسلطان عندی). تعظیماً للمتکلم باَنَّ عبدالسلطان عنده».

یا مسندالیه را مضاف می‌آوریم چون اضافه، عظمت هر یك از این سه را می‌تواند بفهماند:

۱ ـ عظمت مضاف.

۲ ـ عظمت مضاف‌الیه.

۳ ـ عظمت غیر این دو.

مانند سخن شما که در بزرگداشت مضاف الیه می‌گویی: **«عبدی حضر»**؛ (بردهٔ من حاضر است). تا این که خویش را بزرگ بنمایی از این رو که برده‌داری.

و مثل این که کسی بگوید: «محافظ من آماده است». یا «رانندهٔ من منتظر است». یا «پزشك ویژهٔ من نگران است».

و در بزرگداشت مضاف می‌گویی: **«عبدالخلیفة رکب»** تا عبد را عظمت ببخشی به این که: وی بندهٔ خلیفه است.

و مانند این شعر حافظ:[1]

---

۱ ـ و مانند:

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت — بامن راه نشین بادهٔ مستانه زدند

حافظ.

«و أنّه لمّا قام عبدالله». جنّ / ۱۹.

گــدای کــوی تــو از هشت خــلد مســتغنیست

اســیر عشــق تــو از هــر دو عــالم آزادست.

و در بزرگداشت غیر مضاف و مضاف الیه می‌گویی: «بردهٔ سلطان پیش من است». تا خویش را بزرگ بنمایی به این که بردهٔ سلطان نزد تو است.

«و هو غیر المسندالیه المضاف و غیر ما اضیف الیه المسندالیه، و هذا معنی قوله: او غیر هما».

این قسمت پاسخ یك اشکال است و آن ایـن کـه: مـا گـفتیم: اضـافه گـاهی بـرای بزرگداشت غیر مضاف و غیر مضاف الیه است مانند **«عبدالسلطان عندی»** در حالی که در اینجا نیز یای متکلم که عظمت داده شده، مضاف الیه است. اکنون شارح پاسخ می دهد: **«هو»** یعنی: یای متکلم، مسندالیهِ اضافه شده، یا مضاف الیهِ مسندالیـه نـیست. و همین است معنی قول مصنّف که گفت: **«او غیرهما»** یعنی: اضافه، گاهی برای تعظیم غیر مسندالیه اضافه شده و غیر آن چیزی است که مسندالیه به آن اضافه شده می‌باشد.

«(او) لتضمّنها (تحقیراً) للمضاف (نحو ولد الحجّام حاضرٌ)».

یا مسندالیه را اضافه می‌کنیم چون اضافه، تحقیر مضاف را در بر دارد؛ مانند: **«ولد الحجّام حاضرٌ»** یعنی: پسر حجامتگر حاضر است.

«حجّام» به معنی حجامتگر است. **«حجامت»** یکی از سنتهای اسلا می و یك نـوع خون گرفتن ویژه از بدن است. بدین گـونه کـه بـه پشت، یـا بـه پـای انسـان بـه شیوهٔ مخصوصی تیغ می‌زنند. آنگاه مقداری از خون انسان را می‌گیرند. این کار یك روش درمانی نیز هست. و در پزشکی زمـان بـاستان بسیـار بـه‌کـار مـی‌رفته. لیکـن مـردم حجامتگری را کاری کم ارزش، و **«حجّام»** را کسی می‌دانسته‌انـد کـه جـایگاه بـلند اجتماعی ندارد. از این رو مثل به **«وَلَد الحجام»** زده است.

در فارسی مانند: «فرزند دژخیم آمد». یا «نوکر امپریالیسم حاضر است».

«او المضاف الیه نحو: «ضارب زید حاضر». او غیر هما نحو: «وَلَد الحجام جلیس زید».

و گاهی اضافه، کوچکی و حقارت مضاف‌الیه را می‌نمایاند مـانند: **«ضـارب زیـد**

«اَلا اِنَّ حزب اللهِ هم المفلحون». مجادله / ۲۲.

«الا اِنَّ اولیاء اللهِ لاخوف علیهم و لاهم یحزنون». یونس / ٦٢.

حاضر». که زید را باکتك خوردن تحقیر می‌کند. و می‌رساندکه: ناتوان است.

و گاهی اضافه، تحقیر غیر مسندالیه اضافه شده و غیر آنچه مسندالیه به آن اضافه شده را می‌رساند؛ مانند: **«وَلَد الحجّام جليس زيدٍ».** یعنی: پسر حجامتگر، همنشین زید است. در این مثال **«زيد»** تحقیر شده. با این که مسندالیه نیست و مسندالیه نیز به آن اضافه نشده.

«او لاغنائها عن تفصيل متعذر، نحو: «اتفّق اهلُ الحق على كذا». اَو متعسر نحو: «اَهْل البلد فعلوا كذا».

یا مسندالیه را اضافه می‌کنیم زیرا اضافه، ما را از شرح دادن و جداجدا گفتن و دانه دانه شمردنی که ممکن نیست یا مشکل است بی نیاز می‌کند، آنجاکه تفصیل ممکن نیست؛ مانند: **«اتفق اهل الحق على كذا».**

«اهل» مسندالیه است و مضاف. بی گمان شمردن نام یك‌یك کسانی که به حق گراییده‌اند ممکن نیست. و این اضافه، ما را از چنین شمارش ناممکنی بی نیاز کرده.

و آنجاکه شمارش دشوار و مشکل است مانند: **«اهل البلد فعلوا كذا»** شمارش مردم شهر ممکن ولی مشکل است. اکنون اضافهٔ **«اهل»** ما را از این دشواری رهانده است.[1]

ضمیر **«لاغنائها»** به **«اضافه»** باز می‌گردد.

«متعذّر»: ناممکن.

«متعسّر»: مشکل و دشوار.

غالباً واژه‌هایی چون: **«اهل»، «آل»، «اصحاب»، «قوم»** و مانند آن هر جا مسندالیه قرارگرفته و اضافه شده در همین دو قلمرو گذشته است.

«او لانّه يمنع عن التفصيل مانع مثل تقديم البعض على بعض نحو: «علماء البَلَد حاضرون». اِلى غير ذلك من الاعتبارات».

یا مسندالیه را اضافه می‌کنیم زیرا مانعی ما را از تفصیل و جداجدا آوردن نامها باز می‌دارد؛ مثلاً اگر بخواهیم جداجدا نامها را ذکر کنیم مجبوریم بدون جهت برخی از نامها را بر دیگری مقدم بداریم. و این ترجیح بلا مرجح است. یا انگیزه برای حسد و

---

۱ ـ در قرآن مجید آمده: **«يسئلك اهل الكتاب».** نساء / ۱۵۳.

«ولو آمن أهل الكتاب». آل عمران / ۱۱۰.

کینه پیدا می‌شود از این رو می‌گوییم: **«علماء البَلَد حاضرون»**.

«اِلی غیر ذلك». یا مسندالیه را مضاف می‌آوریم برای اعتباراتی غیر از آنچه تاکنون گفته شد. مثلاً برای جلوه دادن معنی تشبیهی مانند **«لُجَینُ الماء جارٍ»** یعنی: آب نقره گون جاری است. **«لُجَینْ»** مشبه به است و به **«ماء»** اضافه شده.

یا برای نشان دادن اختصاص مانند: **«مذهبنا حق»**. در قرآن کریم آمده: **«و قال لهم نبیّهم»**.[1]

یا برای ابراز عطوفت و مهر، بسان **«و اذا سَأَلك عبادی عنّی فانّی قریب مجیب»**.[2] اضافهٔ **«عباد»** به یای متکلم دل انگیزترین جلوه‌های عطوفت را نشان می‌دهد.

یا مسندالیه را مضاف می‌آوریم تا تصریح به اسم نکنیم؛ مانند: **«اذ قالت اِمرأة عمِران»**.[3]

---

۱ ـ بقره / ۲۴۷.

۲ ـ بقره / ۱۸۶.

۳ ـ آل عمران / ۳۶.

پرسش ها

۱ ـ انگیزه‌های مضاف آوردن مسندالیه چیست؟

۲ ـ سه نمونه بیاورید که: اضافه، تعظیم مضاف و مضاف‌الیه و غیر این دو را برساند.

۳ ـ سه نمونه بیاورید که: تحقیر آن سه را بفهماند.

تمرین‌ها

بگویید چرا این مسندالیه ها با اضافه آمده:

«و عباد الرّحمن الّذین یمشون علی الارض هَوناً». [۱]

«و لقد سبقت کلمتنا». [۲]

«فالتقطه آل فرعونَ». [۳]

«و قالت اِمراة فرعون». [۴]

«و لو اَنَّ اهلَ القری». [۵]

«رحمة اللّه و برکاته علیکم». [٦]

«اِنَّ عبادی لیس لك علیهم سلطان». [۷]

نگارمن که به مکتب نرفت و درس ننوشت — به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد

حافظ.

گنج قارون که فرو می‌شود از قهرهنوز — خوانده باشی که هم از غیرت درویشان است

حافظ.

جمالت معجز حسن است لیکن — حدیث غمزه‌ات سحر مبین است

حافظ.

---

۱ ـ فرقان / ٦۳.

۲ ـ صافات / ۱۷۱.

۳ ـ قصص / ۸.

۴ ـ قصص / ۹.

۵ ـ اعراف / ۹٦.

٦ ـ هود / ۷۳.

۷ ـ حجر / ۴۲.

نکره آوردن مسندالیه

- ۱ ـ آنجا که می خواهیم بگوییم مسندالیه فرد است.
- ۲ ـ برای نشان دادن نوع ویژهٔ مسندالیه.
- ۳ ـ بزرگداشت.
- ۴ ـ کوچك نمودن.
- ۵ ـ تکثیر.
- ۶ ـ تقلیل.
- ۷ ـ تعظیم و تکثیر.
- ۸ ـ تحقیر و تقلیل.

« (و امّا تنکیره) أی تنکیر المسندالیه (فللافراد) أی للقصد اِلی فرد ممّا یقع علیه اسم الجنس (نحو: و جاء رجل من اقصی المدینة یسعی) ».

و امّا مسندالیه را نکره می‌آوریم تا بنمایانیم که مسندالیه، یك فرد از چیزهایی است که اسم جنس بر آن صدق می‌کند. مانند: **«جاءَ رجل مِنْ اقصی المدینة یسعی».**[1] یعنی: مردی تلاش‌کنان از کرانهٔ دور شهر آمد.

در این آیهٔ شریفه **«رجل»** مسندالیه است و منظور یك فرد از آنانی است که اسم جنس **«رجل»** بر آنان صدق می‌کند.[2]

و در فارسی مانند:

بلبلی برگ گلی خوش رنگ، در منقار داشت
و اندر آن برگ و نوا خوش نالهای زار داشت

حافظ.

و مانند: «پادشاهی بکشتن بیگناهی فرمان داد».[3]

« (اَو النوعیّة) ای للقصد اِلی نوع منه (نحو: و علیٰ ابصارهم غشاوة) اَیْ نوع من الأغطیة، و هو غطاء التعامی عن آیات اللّه ـ تعالی ـ و فی المفتاح: انّه للتعظیم، اَی غشاوة عظیمة».

یا نکره آوردن مسندالیه از این روست که: بفهمانیم یك نوع ویژه از انواع آن مسندالیه اراده شده (وحدت نوعی)؛ مانند: **«و علی ابصارهم غشاوةٌ».**[4] یعنی: بر چشمانشان پرده‌ای است. یك نوع از انواع پرده‌ها که آن کوری زدگی است. نسبت به نشانه‌ها و آیات خداوند متعال.

---

۱ ـ قصص / ۲۰. قابل توجّه است که: در آیهٔ ۲۰ سورهٔ یس نیز آمده:
«و جاءَ مِنْ اقصا المدینة رَجلٌ یسعی». تفاوت این دو آیه در این است که: در آیهٔ ۲۰ سورهٔ قصص **«رجل»** مقدم است بر **«مِن اقصی المدینه»** و در آیهٔ ۲۰ سورهٔ یس **«رجل»** مؤخر است.

۲ ـ دسوقی گفته: ممکن است آنجا که قصد فردیّت می‌شود تثنیه یا جمع باشد مانند: «جاء رجلان». و «جائنی رجال». که در مثال اوّل دو فرد و در دوّم دست کم سه فرد اراده شده.

۳ ـ گلستان سعدی، ص ۵۹. و مانند: «دزدی به خانهٔ پارسایی در آمد». گلستان، ص ۶۸.

و:

بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایه بان دارد   بهار عارضش خطی به خون ارغُون دارد

حافظ.

۴ ـ بقره / ۷.

«غشاوة»: پرده.

«اغطیه»: جمع **«غطاء»**: به معنی پرده‌ها.

«تعامی»: کور نمایی.

«و فی المفتاح انّه للتعظیم» سکاکی در مفتاح العلوم آورده: تنکیر **«غشاوه»** برای نشان دادن عظمت آن است. یعنی: بر چشمهای آنان پردهٔ بزرگی است.[1]

« (اَو التعظیم او التحقیر کقوله:

نکره آوردن مسندالیه گاهی برای تعظیم و گاهی برای تحقیر است مثل:

له حـاجبٌ فـی کـلّ اَمـرٍ یشینه   و لیس له عن طالب العرف حاجب[2]

یعنی: برای اوست مانع بزرگی در برابر هر چه او را می‌آلاید و آلوده می‌کند. و در برابر نیازمند نیکی، اندک مانعی ندارد.

شرح واژه‌های شعر

«له»: مسند مقدّم است و ضمیر آن به ممدوح شاعر باز می‌گردد.

«حاجب» مسندالیه نکره و به معنی مانع و باز دارنده است. در اینجا نکره بودن **«حاجب»** عظمت آن را می‌فهماند و گویا به معنی مانع بزرگ است.

«یشینه»: یعیبه. یعنی: او را آلوده می‌کند. عار و ننگ و زشتی می‌بخشد.[3]

«و لیس له» «له» مسند مقدّم.

«طالب العرف»: خواهان و نیازمند نیکی.[4]

---

۱ ـ عبارت سکاکی چنین است: «و قال تعالی: **و علی ابصارهم غشاوةٌ، فنکّر لتهویل اَمْرها**». مفتاح العلوم، ص ۸۳.

۲ ـ این شعر را برخی به «اُمیة بن الصَّلت» نسبت داده‌اند. و بعضی به «مروان بن ابی حفصه» معروف به «ابن ابی السِّمط». جامع الشواهد به همین قول گراییده. و بعضی از محققین مثل ابوالهلال عسکری و مصحح مختصرهای چاپ جدید و مؤلف «الوشّاح» به سوی این عقیده رفته‌اند که: این شعر از مولای ابن ابی السِّمط یعنی: «حنظلة بن الشرقی» مکنّی به «ابو الطمحان» است. وی شاعری بوده که هم در جاهلیّت زیسته و هم اسلام را درک کرده.

«ابی مخنف» در کتاب «معمرّین» او را از کسانی شمرده که دویست سال عمر کرده. نگاه کنید به: «البیان و التّبیین»، تألیف جاحظ، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۳ ـ در حدیث آمده: «**لا تکونوا لنا شیناً**». مشکوة الانوار، ۶۷.

۴ ـ «عرف» به معنی نیکی، احسان و چیز شایسته است. در قرآن مجید آمده:

«**و أمر بالعرف**». اعراف / ۱۹۹.

«حاجب»، مسندالیه مؤخر است و کوچکی را می‌رساند.

«ای مانع حقیر فکیف بالعظیم» یعنی: مانع کوچك ندارد چه برسد به مانع بزرگ.

شاهد شعر:

در این شعر دو شاهد هست: یکی در **«له حاجب»** که: تنکیر **«حاجب»** برای تعظیم است.[1] و دیگری در **«حاجب»** آخرشعر، که: نکره بودنش تحقیر را نشان می‌دهد.

(او التکثیر کقولهم: اِنّ له لَأبلاً، و اِنّ له لَغنماً).

گاهی نکره آوردن مسندالیه زیادیش را می‌نمایاند مانند قول عرب: **«اِنَّ له لابلاً و اِنَّ له لَغنماً»**: مؤکداً برای اوست شترها و گوسفندانی یعنی: چه بسیار دارد.

«ابلاً» و **«غنماً»** هر دو مسندالیه است و تنکیر آن دو نشانگر کثرت. نکره بودن نمایاند آنقدر زیاد است که: گویا نمی‌توان به آن آگاهی پیدا کرد و شمرد. و این راز می‌نمایاندن کثرت به وسیلهٔ تنکیر است.

(او التقلیل نحو: و رضوان من اللّه اکبر).

گاهی مسندالیه را نکره می‌آوریم تا اندك بودنش را بفهمانیم؛ مثل: **«و رضوان من اللّه اکبر»**.[2] یعنی: خشنودی اندك خداوند ـ متعال ـ بزرگتر است از... .

«و الفرق بین التّعظیم و التّکثیر: اَنَّ التعظیم بحسب ارتفاع الشأن و علو الطبقة، و التکثیر باعتبار الکمیات و المقادیر؛ تحقیقاً کما فی الابل، او تقدیراً کما فی الرضوان».

و فرق بین تعظیم (بزرگداشتن) و تکثیر (زیاد دانستن) در این است که: تعظیم بر اساس بلندی مقام و والایی جایگاه و شخصیت و درجه می‌باشد. و **«تکثیر»** یا بر پایهٔ اندازه‌ها و مقدارهای حقیقی است، همانگونه که در **«اِنَّ له لابلاً»** بود. یا بر اساس مقدارهای تقدیری همانند: **«رضوان من اللّه اکبر»**؛ چون رضای خداوند ـ متعال ـ طول، عرض، عمق، یا عدد، سنگینی و سبکی ندارد که تحقیقاً اندازه‌گیری شود.[3]

---

۱ ـ مثل **«ولکم فی القصاص حیوةٌ»**. بقره / ۱۷۹.

۲ ـ توبه / ۷۲. علامهٔ طباطبائی فرموده: **«و رضوانٌ من اللّه اکبر» ای رضی اللّه ـ سبحانه ـ عنهم اکبر من ذلك کلّه ـ علی ما یفیده السیاق ـ و قد نکّر «رضوان» ایماءً اِلی اَنّه لایقدّر بقدر و لایحیط به وهم بشرٍ. او لِانّ رضواناً مّامنه و لو کان یسیراً اکبر من ذلك کلّه».** المیزان، ج ۹، ص ۳۳۹.

۳ ـ برخی از حاشیه نگاران گفته‌اند: مراد از **«کمّیّات»** کم منفصله است مانند: چیزهایی که شمرده می‌شود. و مقصود از **«مقادیر»** کم متصله؛ مثل چیزهایی که طول و عرض و عمق دارد.

و برخی گفته‌اند: تحقیر و تعظیم در قلمرو کیفیّات است. و تکثیر و تقلیل در روند کمّیّات.

«وکذا التحقیر و التقلیل، و للاشارة اِلی اَنّ بینهما فرقاً قال: (و قدجاء) التنیکر (للتعظیم و التکثیر نحو: و اِنْ یکَذِّبوک فَقَدْکُذِّبَت رسلٌ) من قبلك (ای ذو و عددٍ کثیر)؛ هذا ناظر اِلی التکثیر. (و) ذوو (آیات عظامٍ)؛ هذا ناظرٌ اِلی التعظیم».

همین گونه است «**تحقیر**» و «**تقلیل**». «**تحقیر**»، برای کوچك نمایاندن شخصیت و جایگاه و منزلت است. و «**تقلیل**» برای کم دانستن اندازه‌ها و مقدارها.

مصنّف برای این که به فرق بین تعظیم و تکثیر اشاره کند گفت: گاهی نکره آوردن، هم تعظیم را می‌رساند و هم تکثیر را. مانند: «**اِن یکذّبوك فقدکُذّبت رسلٌ من قبلك**».[1] یعنی: اگر تو را دروغگو می‌پندارند پیامبران عظیم و بیشمار پیشین را نیز تکذیب کردند.

«**ای رسلٌ ذوو عددکثیر**». یعنی: پیامبرانی با شمار بسیار. این تعبیر اشاره به «**تکثیر**» دارد. و «**آیات عظام**»: و نشانه‌های بزرگ. این عبارت نشانگر تعظیم است.

سؤال:

چگونه عبارت «**و قدجاء للتعظیم و التکثیر**» اشاره به فرق «**تعظیم**» و «**تکثیر**» دارد؟

پاسخ:

بین معطوف و معطوف علیه باید «**تغایر**» و جدایی باشد. مصنّف در این تعبیر، «**تکثیر**» را بر «**تعظیم**» عطف کرده. و این عطف، تفاوت معنی این دو را گوشزد می‌کند.

ضمیر «**بینهما**» به «**تعظیم**» و «**تکثیر**» باز می‌گردد.

مشارالیهٔ «**هذا**» ی اوّل، عبارت «**ذوو عددٍ کثیر**» است. و مشارالیه «**هذا**» ی دوّم، «**آیات عظام**».

«و قد یکون لِلتحقیر و التقلیل معاً، نحو: «حَصَلَ لی منه شَیْءٌ». ای حقیر قلیل».[2] و

---

۱ ـ فاطر / ۴.

۲ ـ جناب آقای احمد امین (حفظه اللّه تعالی) جدولی برای ارتباط بین تعظیم و تکثیر، و تحقیر و تقلیل ترسیم کرده‌اند. من اینك آن را شرح و توضیح می‌دهم: بی شك ارتباط بین تعظیم و تحقیر، و بین تقلیل و تکثیر تباین است. لیکن ارتباط بین تعظیم و تکثیر عموم و خصوص من وجه است:

گاهی هر دو در یکجا جمع می‌شود مثل آیه چهار سورهٔ فاطر.

و گاه تکثیر هست بدون تعظیم مانند: «**اِنّ له لابلاً**».

گاهی مسندالیه را نکره می‌آوریم تا کوچك بودن و اندك بودن هر دو را بنمایاند. مانند **«حَصَل لی منه شئٌ»** که **«شئ»** مسندالیه است و اندکی و کوچکی هر دو را می‌فهماند.

« (و من تنکیر غیره) ای غیر المسندالیه (للافراد اَو النّوعیة نحو: و اللّه خَلَقَ[1] کلّ دابّة من ماء) ای کل فرد من افراد الدواب من نطفة معیّنة هی نطفة ابیه المختصة به، اوکل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المیاه، و هو نوع النطفة الّتی تختص بذلك النوع من الدابة».

و از جاهایی که نکره آوردن غیر مسندالیه برای ارادهٔ فردیّت یا نوعیّت ویژه آمده این آیهٔ شریفه است: **«واللّه خَلَقَ کُلَّ دابّةٍ من ماء».**[2]

دو واژهٔ **«دابّه»** و **«ماء»** نکره است و غیر مسندالیه. و نکره بودنش یا برای قصد افراد است بدین گونه: خداوند ـ متعال ـ هر یك از جنبندگان را از یك نطفهٔ ویژه آفریده که آن پدرش می‌باشد. و یا نکره بودن **«دابّه»** و **«ماء»** برای فهماندن نوعیّت است؛ بدین معنی که: خداوند ـ متعال ـ هر نوعی از انواع جنبندگان را با نوع ویژه‌ای از انواع آبها آفریده. و آن نطفهٔ مخصوص همان نوع از حیوان است.

«هی نطفة ابیه» ضمیر **«هی»** به **«نطفه»**، و ضمیر **«ابیه»** به **«فرد»** باز می‌گردد.

«المختصة به» ضمیر **«به»** به **«اب»** بر می‌گردد.

« (و) من تنکیر غیره (للتعظیم نحو: فأذنوا بحربٍ من اللّهِ و رسوله) ای حربٌ عظیم».

و از جاهایی که غیر مسندالیه برای تعظیم، نکره آمده این آیهٔ شریفه است:

«فأذنوا بحرب من اللّه و رسوله».[3] یعنی: اعلام کنید جنگی را با خدا و رسولش.

تنکیر **«حرب»**، بزرگی آن را می‌رساند؛ یعنی: جنگ بزرگ.[4]

« (و للتحقیر نحو: اِنْ نظنّ اِلاّظناً) ای ظناً حقیراً ضعیفاً، اذ الظنّ ممّا یقبل الشدة و

و هنگامی تعظیم هست بدون تکثیر مثل: **«له حاجبٌ».**

حقیر و تقلیل نیز گاه هر دو با هم جمع می‌شود مانند: **«حَصَلَ لی منه شئٌ».**

گاه تنها تحقیر است. مثل: **«و لیس له عن طالب العرف حاجبٌ».**

و وقتی تنها برای تقلیل است، مانند: **«و رضوانٌ من اللّه اکبر».**

۱ ـ در همهٔ نسخه‌های مطوّل و مختصرهای حاشیه دار این آیه **«واللّه خَلَق»** ضبط شده. ولی در مختصرهای چاپ قدیم و مختصرهای چاپ جدید به غلط **«واللّه خالق»** آمده به گونهٔ اسم فاعل.

۲ ـ نور / ۴۵.

۳ ـ بقره / ۲۷۹.

۴ ـ دسوقی احتمال داده که ممکن است «نوعیّت» مراد باشد بدین شیوه: اعلام کنید جنگی ویژه با خدا و رسولش را.

الضعف، فالمفعول المطلق ههنا للنّوعيّة لا للتأكيد، و بهذا الاعتبار صحّ و قوعه بعد الاستثناء مُفرَّغاً مع امتناع نحو: «ما ضربته اِلاّ ضرباً» على اَن يكون المصدر للتأكيد؛ لانّ مصدر «ضربته» لا يحتمل غير الضرب، و المستثنى منه يجب اَن يكون متعدداً يحتمل المستثنى و غيره».

و از جاهایی که غیر مسندالیه برای تحقیر، نکره آورده شده این آیهٔ شریفه است: **«اِنْ نَظُنُ اِلاّ ظنّاً».**[1] یعنی: گمان نمی بریم مگر گمانی سست و ناچیز.

زیرا «ظنّ» شدّت و ضعف دارد. بنابراین، **«ظنّاً»** مفعول مطلق نوعی است نه تأکیدی. و به همین لحاظ نوعی بودنش صحیح است که به عنوان مستثنای **«مفرّغ»**(مستثنی در کلام منفی و با حذف مستثنی منه) بعد از الاّ واقع شود. با این که در مثل **«ما ضربته اِلاّ ضرباً»** نمی شود **«ضرباً»** برای تأکید باشد؛ چون مصدر **«ضربته»** غیر از **«ضرب»** را فرا نمی گیرد (تا بتوان ضرب را از آن اخراج کرد). و مستثنی منه باید متعدد باشد، هم مستثنی را فرا بگیرد و هم غیر آن را.

«یحتمل المستثنی و غیره». یعنی: هم مستثنی را در بر بگیرد و هم غیر آن را.[2]

توضیح:

«استثناء»، خارج کردن یك چیز از چند چیز متعدد است. و اگر مستثنی و مستثنی منه یکی باشد **«اخراج الشّئ عن نفسه»** می‌شود. از این رو چون مصدر تأکیدی عین مدلول فعل است استثنای آن درست نیست. و اگر برای نوع باشد نشانگر این است که: مستثنی منه انواع گوناگونی دارد؛ که یك نوع آن اخراج شده و بقیّه باقی مانده و این تناقض نیست.

«و اعلم اَنّه کما اَنَّ التنکیر الّذی فی معنی البعضیة یفید التعظیم فکذلك صریح لفظة البعض، کما فی قوله ـ تعالی ـ : «و رَفَع بعضهم درجات» اراد محمّداً ـ صلی اللّه علیه و آله وسلّم ـ ففی هذا الابهام مِنْ تفخیم فضله و اعلاء قدره ما لا یخفی».

همان گونه که نکره آوردن به معنی بعضیّت، تعظیم را می‌فهماند، خود واژهٔ بعض نیز عظمت را می‌رساند. چون: **«و رفع بعضهم درجات»**:[3] خداوند برخی از پیامبران را به مراتبی برتری داد.

---

۱ ـ جاثیه / ۳۲.

۲ ـ برای نگرشی دوباره به بحث استثناء، نگاه کنید به: «نحو وافی» ج ۲، ص ۲۹۴. و به شرح جامی، صفحات ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱۳. و سیوطی، ص ۱۱۴ ـ ۱۱۰.

۳ ـ بقره / ۲۵۳.

در این آیهٔ شریفه حضرت باری ـ تعالی ـ با واژهٔ **«بعض»**، پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ را اراده فرموده.

«ففی هذا الابهام» در این مبهم بودن **«بعض»** و تصریح به اسم «محمّد» ـ صلی اللّه علیه و آله و سلّم ـ نکردن، والایی ارزش، و برتری قدر رسول اکرم به گونه‌ای تجلّی یافته که پوشیده نیست.

ضمیر **«فضله»** و **«قدره»** به حضرت محمّد ـ صلی اللّه علیه و آله و سلّم ـ باز می‌گردد.[1]

---

۱ ـ واژهٔ «بعض»؛ برای تحقیر و تقلیل نیز می آید.

در پایان یاد آور می‌شوم که: یکی از انگیزه‌های تنکیر مسندالیه، اخفاء و پوشاندن مسندالیه است. این علت در کتاب نیامده ولی پاره‌ای از کتب بلاغت آن را ذکر کرده‌اند.

در فارسی مانند: «کسی از متعلقان منش بر حسب واقعه مطلع گردانید».[۱]

و ممکن است انگیزهٔ نکره آوردن مسندالیه جهل گوینده به مسندالیه باشد. مانند: «یکی در مسجد سنجار به تطوع بانگ گفتی».[۲]

و برخی از کتب معانی بیان یکی از انگیزه‌های نکره آوردن مسندالیه را افادهٔ عموم دانسته. مثل: «**کلٌ له قانتون**».[۳]

و در فارسی همانند:

کس نیست که افتادهٔ آن زلف دوتانیست

در رهگذر کیست که دامی زبلا نیست

حافظ.

پادشه پاسبان درویش است — گر چه رامش بفرّ دولت اوست

سعدی.

کس نیاموخت علم تیر از من — که مرا عاقبت نشانه نکرد

سعدی.

اینك باکاوش دقیق بگویید تنکیر این واژه‌ها چه نکته‌ای را می‌فهماند:

«فی قلوبهم مَرَض».[۱]

«سئل سائلٌ بعذاب واقع».[۲]

«فیه ظلماتٌ و رعدٌ و برق».[۳]

«لا یقبل منها شفاعةٌ».[۴]

«لقدکان لکم آیةٌ».[۵]

«لیس علیکم جناحٌ».[۶]

---

۱ ـ گلستان سعدی، ص ۱۰.
۲ ـ گلستان سعدی، ص ۱۴۲.
۳ ـ بقره / ۱۱۶.

۱ ـ بقره / ۱۰.
۲ ـ معارج / ۱.
۳ ـ بقره / ۲۰.

۴ ـ بقره / ۴۹.
۵ ـ آل عمران / ۱۳.
٦ ـ بقره / ۱۹۸

سؤال ها

۱ ـ به چه انگیزه‌هایی مسندالیه را نکره می‌آوریم؟

۲ ـ فرق تقلیل و تحقیر، و تکثیر و تعظیم در چیست؟

۳ ـ به نمونه‌ای استشهاد کنید که: تنکیر، برای تعظیم و تکثیر آمده باشد.

۴ ـ مواردی را بیاورید که: تنکیر در آنها برای افراد باشد.

توابع مسندالیه

- وصف.
- انگیزه‌های وصف آوردن، بیان و کشف، ستایش، نکوهش، تخصیص و تأکید.
- توکید.
- علل تأکید مسندالیه، زدودن توهم سهو، مجاز و عدم فراگیری.
- عطف بیان.
- روشنگری و توضیح.
- بدل.
- علت بدل آوردن برای مسندالیه، و افزایش تقریر.
- عطف به حروف.
- عوامل آوردن معطوف برای مسندالیه.
- گسترش مسندالیه، شرح و بیان مسند، بازگرداندن شنونده از خطا، گرداندن حکم به مسندالیه دیگر، شک، تشکیک، تخییر و اباحه.

«(و اَمّا وَصفه) ای وصف المسندالیه، و الوصف قدیطلق علی نفس التابع المخصوص، و قدیطلق بمعنی المصدر، و هو انسب ههنا و اوفق بقوله «و اَمّا بیانه، و اَمّا الابدال منه».[۱]

وصف آوردن برای مسندالیه

وصف، گاهی به تابع ویژه (نعت) گفته می‌شود. و گاهی به معنی مصدریش، یعنی: صفت آوردن به کار می‌رود. در عبارت **«امّا وصفه»** به دو جهت بهتر است وصف را به معنی مصدری بگیریم:

۱ ـ معنی مصدری با بحثهای گذشته **(اما تعریفه و اما تنکیره)** مناسب تر است؛ چون آن واژه‌ها همه مصدر بود.

۲ ـ معنی مصدری وصف، با بحثهای آینده هماهنگ‌تر است؛ چون می‌خوانیم: **«امّا بیانه»** و **«امّا الابدال منه»** و ایندو نیز مصدر است.

«ای و اَمّا ذکر النعت له (فلکونه) ای الوصف بمعنی المصدر، و الاحسن اَن یکون بمعنی النعت، علی اَنْ یراد باللفظ اَحد معنییه و بضمیره معناه الآخر علی ما سیجیئ فی البدیع».

برای مسندالیه، وصف می‌آوریم تا آن صفت آوردن، یا بهتر بگوییم: آن صفت (تابع) بنابراین که بالفظ **«امّا وصفه»** یکی از دو معنی اراده شود (معنی مصدری) و به وسیلهٔ ضمیری که به آن باز می‌گردد معنی دیگرش (تابع).

توضیح:

مصنّف گفت: **«امّا وصفه فلکونه»** ما گفتیم: شایسته است که: وصف را به معنی مصدری بگیریم. اکنون می‌گوییم: بهتر است مراد از ضمیر **«فلکونه»** وصف به معنی تابع باشد نه به معنی مصدری. تا از خود کلمهٔ **«وصف»**، یك معنی اراده شود. و از ضمیر **«فلکونه»** که به وصف باز می‌گردد، معنی دیگری. و این یکی از شیوه‌های «استخدام» است، که در علم بدیع می‌آید.[۲]

---

۱ ـ در مطوّل و مختصرهای چاپ جدید **«امّا الابدال منه»** است. و در مختصرهای چاپ قدیم و حاشیه‌دار **«امّا الابدال عنه»**.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۹۲. و مختصرهای چاپ جدید ـ قسمت بدیع ـ، ص ۱۵۱. و مختصرهای

و این گونه بهتر است؛ چون وصف و نعت به معنی تابع **«مُبَیِّن»** است. و همان تابع ویژه است که: موصوف را توضیح می‌دهد. نه **«وصف»** به معنی مصدری.

« (مبیّناً له) ای للمسندالیه (کاشفاً عن معناه کقولك: الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج اِلی فراغٍ یشغله) فانَّ هذه الاوصاف ممّا یوضح الجسم و یقع تعریفاً له».[1]

برای مسندالیه، صفت می‌آوریم تا بیانگر و روشن کنندهٔ معنی آن باشد. مثل: **«الجسم الطویل، العریض العمیق یحتاج اِلی فراغٍ یَشغله».**[2]

یعنی جسم دراز، پهن و ژرف، نیازمند جایگاه خالی است تا آن را پر کنند.

در این مثال **«الجسم»** مسندالیه، و **«الطویل»**، **«العریض»** و **«العمیق»** سه صفت بیان کنندهٔ آن است.

«یقع تعریفاً له»: این اوصاف سه گانه می‌تواند معرّف آن باشد.

اگر شما بپرسید جسم چیست؟ می‌گوییم: **«الطویل، العریض، العمیق»**.

«یحتاج الی فراغٍ یشغله» خبر **«الجسم»** است.

این سه وصف در اینجا کاشف ذات است.

« (و نحوه فی الکشف) ای مثل هذا القول فی کون الوصف للکشف و الایضاح و اِن لم یکن وصفاً للمسندالیه».

و مثل سخن گذشته است در این که: وصف برای روشنگری و بیان آمده، امّا در غیر مسندالیه، این شعر:

الالمعی الّذی یظنّ بك الظـ   ـنَّ کانْ قدرأی و قدسَمِعا[3]

یعنی: تیز هوشی که به تو گمان می برد، به گونه‌ای که گویا دیده و شنیده.

حاشیه‌دار، ص ۳۹۶.

۱ ـ سکاکی برای وصف کاشف مثل زده به: **«المتّقی الّذی یؤمن و یصلّی و یزکّی علی هدیً من ربّه»**. مفتاح‌العلوم، ص ۸۱.

۲ ـ **«الجسم: جوهرة قابل للابعاد الثلاثة او قیل: الجسم هو المرکب المؤلف من الجوهر. الجسم التعلیمی: هو الّذی یقبل الانقسام طولاً و عرضاً و عمقاً. و نهایته السطح و هو نهایة الجسم الطبیعی و یسمی جسماً تعلیمیاً؛ اذ یبحث عنه فی العلوم التّعلیمیة»**. تعریفات سیّد شریف جرجانی، ص ۳۵.

۳ ـ این شعر «مدرّج» است؛ یعنی واژهٔ **«ظن»** در دو مصراع تقسیم شده.

شاعر این بیت، «اوس بن حجر (به سکون جیم) بن مالك تمیمی از شاعران دراز عمر دوران جاهلیت و ستایشگر پادشاه حیره عمرو بن هند است.

اشعارش به دست «ابن سکیت» جمع آوری شده و دیوانش در سال ۱۸۹۲ میلادی در وین با ترجمهٔ آلمانی به چاپ رسیده.

وی به سال ۶۲۰ میلادی در گذشته. نگاه کنید به: «تاریخ ادبیات عرب»، ص ۹۵. و «المزهر»، ج ۲، ص ۴۸۲. و «البیان و التبیین»، ج ۳، ص ۳.

شرح واژه‌های شعر

«الالمعی معناه الذکی المتوقد»: «الالمعی» به معنی هوشمندی است که هوشش می‌درخشد. یای **«الالمعیّ»** مثل **«احمریّ»** برای مبالغه آمده.

«ذکی»: تیزهوش.

«متوقد»:برافروخته، درخشان.

«و الوصف بعده ممّا یکشف معناه و یوضحه».

صفت **«الّذی یظن بك...»** معنی **«الالمعی»** را روشن و بیان می‌کند. البته لازمهٔ معنی آن را بیان می‌کند؛ چون معنی مطابقی آن تیزهوش است. و لازمهٔ تیزهوشی گمان قویّ و دقیق، همانند دیدن و شنیدن می‌باشد.

ولی وصف در مثال **«الجسم ...»** ذات آن را بیان می‌کرد.

«لکنه لیس بمسندالیه؛ لانّه اِمّا مرفوع علی انّه خبر اِنّ فی البیت السابق، اعنی قوله»

لیکن **«الالمعی»** مسندالیه نیست، زیرا یا مرفوع است تا خبر «اِنَّ» باشد در این شعر:

اِنّ الّذی جمع السَّماحةَ و النّجـ دة و البِّر و التُّقی جُمَعا[1]

«او منصوب علی انَّه صفة لاسم اِنّ».

یا **«الالمعی»** منصوب است تا صفت باشد برای اسم اِنّ **(الّذی)**.

«او بتقدیر اعنی».

یا به تقدیر **«اعنی»** منصوب باشد.[2]

«کأن» مخفف از **«کَانَّ»** است.

« (او) لکون الوصف (مخصصاً) للمسندالیه، ای مقللاً اشتراکه او رافعاً احتماله، و فی عرف النحاة التخصیص عبارة عن تقلیل الاشتراک فی النکرات، و التوضیح عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل فی المعارف».

یا برای مسندالیه وصف می‌آوریم چون وصف فراگیری و اشتراک آن را می‌کاهد. یا احتمالش را می‌زداید. ولی در عرف نحویان **«تخصیص»**، کاهش فراگیری

---

۱ ـ این شعر نیز **«مدرّج»** است. واژهٔ **«النجدة»** در دو مصراع قرار گرفته؛ یعنی: آن که بخشش، بزرگواری، شجاعت، نیکوکاری و پارسایی همه را جمع کرده او «المعی» است.

۲ ـ و می‌توان به عقیدهٔ سکاکی بدل گرفت برای اسم اِنَّ.

در نکره‌ها است. و «**توضیح**»، زدودن احتمال معارف.

توضیح:

در نکره، اشتراک معنوی هست. بدین شیوه که: اسمی با یك وضع بر افراد یا چیزهای بی شماری صدق می‌کند. آنگاه اگر برای این مسندالیه نکره وصف بیاوریم از گسترش و فراگیری آن کاسته‌ایم.

مثلاً می‌گوییم: «**رجلٌ مؤمن عندی**»، وصف مؤمن از فراگیری «رجل» می‌کاهد.

و در معارف، گاه اشتراک لفظی هست؛ بدین معنی که: مثلاً «**زید**» بر چندین فرد وضع شده. و هنگامی که می‌گوییم: «زید»، احتمال دارد زید عالم یا زید تاجر یا زید جاهل باشد.[1] آنگاه با آوردن وصف «**عالم**»، احتمال جاهل یا وصف دیگر را می‌زداییم.

در علم نحو، به کاستن اشتراک نکره، «**تخصیص**» می‌گویند.[2] و به زدودن احتمال در معرفه، «**توضیح**».

و در علم بلاغت، به هر دو تخصیص اطلاق می‌شود.

«(نحو: زیدالتاجر عندنا) فانَّ وصفه بالتاجر یرفع احتمال التاجر و غیره».

مانند «**زیدُ التاجر عندنا**». در این مثال با صفت «**تاجر**»، احتمال این که: آیا زید تاجر مقصود است یا زید غیر تاجر، از بین می‌رود؛ و فهمیده می‌شود که: تنها زید تاجر، مراد است.

« (او) لکون الوصف (مدحاً او ذماً نحو: «جاء نی زید العالم اَو الجاهل» حیث یتعین الموصوف) اعنی زیداً (قبل ذکره) ای ذکر الوصف».

یا برای مسندالیه وصف می‌آوریم؛ زیرا هنگامی که موصوف مشخّص باشد وصف برای ستایش یا نکوهش است. مثل: «**جاء نی زید العالم**» که ستایش «**زید**»، و «**زید الجاهل**» که نکوهش او را می‌فهماند. در وقتی که موصوف (**زید**) مشخص باشد. قبل از آمدن وصف.

---

۱ ـ صفت توضیحی در غیر مسندالیه مثل: «**و رسوله النبّی الامّی**». اعراف / ۱۵۸.

و صفت تخصیصی در غیر مسندالیه مانند: «**فتحریر رقبةٍ مؤمنةٍ**». نساء / ۹۲.

۲ ـ «**وفائدته ای فائدة النعت غالباً تخصیص فی النکرة کرجل عالم. او توضیح فی المعرفة کزید الظریف**». شرح جامی، ص ۱۱۴.

«و اِلا لکان الوصف مخصصاً».

و اگر موصوف، قبل از آمدن وصف، مشخص نباشد و صف برای تخصیص می‌آید.

« (او) لکونه (تأکیداً نحو: اَمس الدابر، کان یوماً عظیما) فانّ لفظ الامس ممّا یدل علی الدبور».

یا برای تاکید مسندالیه صفت می‌آوریم مثل: **«امس الدابر، کان یوماً عظیماً»**. یعنی: دیروز گذشته روز مهمّی بود.

بی‌شك واژهٔ **«امس»** گذشتن را بیان می‌کند و **«دابر»** برای تأکید آمده.[1]

«دبور» به معنی گذشته و گذشتن. در مختصرهای حاشیه‌دار این واژه را بفتح دال ضبط کرده.

«امس» در این مثال مبتداست و مبنی بر کسر.

«و قدیکون الوصف لبیان المقصود و تفسیره، کقوله ـ تعالی ـ: (و ما من دابَّـةٍ فـی الارض و لاطائرٍ یطیر بجناحَیه) حیث و صفت «دابة و طائر» بما هو من خواص الجنس لبیان اَنَّ القصد منهما اِلی الجنس دون الفرد، و بهذا الاعتبار اَفاد هذا الوصف زیادة التعمیم و الاحاطة».

و گاهی صفت مقصود ما را از مسندالیه مشخص می‌کند مانند: سخن خداوند ـ متعال ـ: **«و ما من دابّةٍ فی الارض و لاطائرٍ یطیر بجناحیه»**.[2]

یعنی هیچ جنبنده‌ای که در زمین باشد، و هیچ پرنده‌ای که به دو بال پرواز کند نیست مگر این که آنها نیز گروه‌هایی مانند شمایند. (دنبال آیه آمده: **اِلاّ اُمَمٌ امثالکم**).

در این آیه خداوند ـ متعال ـ برای **«دابّه»**، صفت **«فی الارض»** را آورده که از ویژگیهای جنس است. یعنی: جنس جنبنده ویژگیش در زمین بودن است.

همین گونه برای **«طائر»** وصف **«یطیر بجناحیه»** را آورده که: از مختصات جنس پرنده است. این ویژگی جنس پرندگان است که با دو بال پرواز می‌کنند.

خداوند ـ متعال ـ با ارائهٔ این دو وصف رسانده که: مقصود جنس **«دابّه»** و **«طائر»** است؛ نه نوع و فرد.

---

۱ ـ مقصود از تأکید، «تأکید اصطلاحی» نیست؛ چون آن، گاهی معنوی است با واژه‌هایی مثل **«نفس»**، **«عین»** و ... و گاهی لفظی است با تکرار لفظ.

۲ ـ انعام / ۳۸.

«و بهذا الاعتبار»: و به لحاظ همین افاده و بیان جنس، این دو وصف گسترش و فراگیری موصوف را زیادتر می‌کند.

دو موصوف **(دابّه و طائر)** گسترش داشت؛ زیرا نکرهٔ در سیاق نفی بود. لیکن این دو وصف بر آن گسترش می‌افزاید. بدین شیوه که: می‌فهماند: استغراق آن نکرهٔ در سیاق نفی، استغراق عرفی نیست، استغراق حقیقی است. و همهٔ افراد جنس را فرا می‌گیرد.

در پایان گوشزد می‌کنم که: صفت گاهی رقت انگیز است و برای جلب ترحم؛ مانند: **«عبدٌ مسکین یَطلبنی»**.

یا این ابیات حافظ:

عاشق مفلس اگر قلب دلش کرد نثار   مکنش عیب که بر نقد روان قادر نیست

یا:

من خاکی که ازین در نتوانم برخاست   از کجا بوسه زنم بر لب آن قصر بلند

یا:

من گدا و تمنای وصل او هیهات   مگر به خواب ببینم خیال منظر دوست

یا:

یوسف گم گشته باز آید به کنعان غم مخور   کلبهٔ احزان شود روزی گلستان غم مخور

نکتهٔ دیگری را که باید متذکر شوم فرق بین **«نعت»** و **«صفت»** است. برخی از پژوهشگران گفته‌اند:

۱ ـ «نعت» در ستایش به کار می‌آید. ولی «وصف»، هم در ستایش و هم در نکوهش.

۲ ـ **«نعت»** در اوصاف موجوده استعمال می‌شود. ولی **«وصف»** در موجود و معدوم.

۳ ـ **«نعت»** در چیزهایی که تغییر می‌کند به کار می‌رود. ولی **«وصف»** اعم است.

۴ ـ **«نعت»** به آنچه بر قسمتی از موصوف مربوط می‌شود اطلاق نمی گردد. مانند: **«اعمی»**، **«اعرج»**. لیکن صفت عمومیّت دارد.

پرسش ها

۱ ـ چرا برای مسندالیه وصف می‌آوریم؟

۲ ـ چه هنگامی صفت برای مدح یا ذم است؟

۳ ـ برای وصف مخصص یك نمونه بیاورید.

با بررسی این نمونه‌ها خود را بیازمایید و ویژگی هر یك از این وصفها را تبیین فرمایید:

۱ ـ **«فاذا نُفخ فی الصُّور نفخةٌ واحدة».**[۱]

۲ ـ **«ولها عرش عظیم».**[۲]

۳ ـ **«انّی القی اِلّی کتابٌ کریم».**[۳]

۴ ـ **«قولٌ معروف و مغفرةٌ خیر من صدقةٍ».**[۴]

۵ ـ **«و لامةٌ مؤمنة خیر من مشرکة».**[۵]

٦ ـ **«لمّا جاء هم رسولٌ من عنداللّهِ مصدقٌ».**[٦]

۷ ـ **«و لهم فیها ازواج مطهّرة».**[۷]

۸ ـ **«یاتی علی الناس زمانٌ لا یبقی فیهم من القرآن اِلاّ رسمه».**[۸]

۹ ـ «درویشی مجرّد به گوشه‌ای نشسته بود پادشاهی بر او بگذشت».[۹]

۱۰ ـ «لقمان حکیم اندر آن کاروان بود».[۱۰]

۱۱ ـ

زبان ناطقه در وصف شوق نالان است　　چه جای کلك بریده زبان بیهده گوست[۱۱]

۱۲ ـ

وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم　　عمری که بی‌حضور صراحیّ و جام رفت[۱۲]

۱۳ ـ

زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست　　درحق‌ماهرچه‌گویدجای‌هیچ‌اکراه‌نیست[۱۳]

---

۱ ـ الحاقه / ۱۳.
۲ ـ نمل / ۲۳.
۳ ـ نمل / ۲۹.
۴ ـ بقره / ۲٦۳.
۵ ـ بقره / ۲۲۱.
٦ ـ بقره / ۱۰۲.
۷ ـ بقره / ۲٦.
۸ ـ نهج البلاغه، حکمت ۳٦۱.
۹ ـ از گلستان سعدی.
۱۰ ـ از گلستان سعدی.
۱۱ ـ از حافظ .
۱۲ ـ از حافظ .
۱۳ ـ از حافظ .

« (و اَما توکیده) ای توکید المسندالیه (فللتقریر) ای تقریر المسندالیه، ای تحقیق مفهومه و مدلوله، اعنی جعله مستقراً محققاً ثابتاً بحیث لایُظَنُّ به غیره، نحو: «جاءَ نی زیدٌ زیدٌ» إذا ظنَّ المتکلم غفلة السامع عن سماع لفظ المسندالیه، او عن حمله علی معناه».[1]

امّا تأکید مسندالیه برای روشن ساختن و معلوم کردن آن است. یعنی: برای جایگزین کردن مفهوم و مدلول آن به شیوه‌ای که به غیر آن گمان نرود. «**مثل جاءَ نی زید زید**» در هنگامی که گوینده می‌پندارد، شنونده مسندالیه را نشنید، یا به معنی واقعی‌اش نگرفت.

دسوقی گفته: مقصود از «**مفهوم**» معنی حقیقی، و مراد از «**مدلول**»، چیزی است که: لفظ بر آن دلالت می‌کند، چه حقیقی و چه مجازی.

«**تقریر**» به معنی روشنگری، توضیح، بیان و محکم کردن است.[2]

سیّد شریف گفته: «**تحریر**، بیان معنی یا نوشتن. و **تقریر**، بیان معنا یا عبارت است».[3]

«**لایظن به غیره**». ضمیر «**به**» و «**غیره**» به «**مسندالیه**» بازگشت می‌کند.[4]

ضمیر «**حمله**» به «**لفظ**» باز می‌گردد. ولی فاعل «**حمل**»، هم می‌تواند متکلم باشد و می‌شود سامع.[5] «**و قیل المراد تقریر الحکم، نحو: «انا عَرَفتُ». او المحکوم علیه نحو: «اَنَا سعیت فی حاجتك وَحْدی او لاغیری».**

و گفته شده: مراد از تقریر تأکید، تقریر حکم است. مانند «**اَنَا عرفت**». یا تقریر مسندالیه، مثل: «**اَنَا سعیت فی حاجتك و حدی**». یا «**اَنَا سعیت فی حاجتك لاغیری**».

شرح:

مصنّف گفت: «**و اَمّا توکیده فللتقریر**». شارح این تقریر را به تقریر مسندالیه تفسیر

---

۱ ـ در کتب ادبی بیشتر واژهٔ «**توکید**» را به جای «**تأکید**» به کار می‌برند. در قرآن مجید نیز همین واژه استعمال شده: «**لاتنقضوا الایمان بعد توکیدها**» نحل / ۹۱.

۲ ـ «**تقریر**: قرار دادن و به‌اقرار در آوردن». منتخب اللغات، ص ۱۰۲.

۳ ـ «**الفرق بین التحریر و التقریر: اَنَّ التحریر بیان المعنی بالکنایه. و التقریر بیان المعنی بالعبارة**». تعریفات، ص ۲۹.

۴ ـ در اینجا می‌گوید: تأکید برای تقریر مسندالیه است، تا کسی نپندارد که: گوینده معنی مجازی را اراده کرده. بعداً دوباره می‌خوانیم که: تأکید برای دفع تو هم مجاز است. برای زدودن این تکرار، برخی گفته‌اند: مقصود از «تقریر معنی» در اینجا، تقریر مراد متکلم است، چه حقیقی باشد و چه مجازی. و مراد از سخن بعدی، معنی حقیقی است.

۵ ـ واژهٔ «**ظنّ**» در این بحث، و هم، شك و اعتقاد راجح را فرا می‌گیرد.

کرد. لیکن دیگری تقریر مصنّف را به دو چیز تفسیر کرده:

۱ ـ تقریر حکم.

۲ ـ تقریر مسندالیه.

این قائل تقریر حکم را افزوده و برای آن مثل زده به: **«انا عرفت»**، که در آن مسندالیه تکرار شده. و این تکرار و تأکید برای تقریر حکم شناختن است.

و برای تقریر مسندالیه مثل زده به: **«انا سعیت فی حاجتك و حدی»**؛ که مسندالیه تکرار و تأکید شده. و این تأکید برای تقریر مسندالیه است.

می‌توانیم به جای **«وحدی»** **«لاغیری»** نیز بیاوریم.

«و فیه نظر؛ لانّه لیس من تأکید المسندالیه فی شئ. و تأکید المسندالیه لایکون لتقریر الحکم قط».[1]

و در سخن قائل «قیل» نظر هست؛ زیرا (در مثال دوّم) اصلاً مسندالیه تأکید نشده. و تأکید مسندالیه هیچ گاه تقریر حکم را نمی رساند.

بیان:

قائل «قیل» برای تقریر مسندالیه مثل زد به: **«اَنَا سعیت فی حاجتك و حدی»**. یا **«لاغیری»**. اکنون شارح می‌گوید: این مثال اصلاً تأکید مسندالیه را نمی‌فهماند؛ چون **«وحدی»** حال است برای مسندالیه و **«لاغیری»** معطوف آن است. و **«حال»** و **«معطوف»** از نمونه‌های تأکید اصطلاحی نیست.

«لانّه» یعنی: مثال **«انا سعیت»**.

از سوی دیگر، هیچ گاه تأکید مسندالیه، تأکید حکم را نمی رساند. تأکید حکم با شیوه‌های پانزده گانه‌ای است که: قبلاً گفتیم. مثل: نون تأکید، حروف زایده و ... .

خلاصه: اصل این سخن که: تأکید مسندالیه برای تقریر حکم است، صحیح نیست؛

---

۱ ـ به کارگیری واژهٔ **«قط»** با فعل مضارع **«لایکون»** سازگار نیست. **«قط»** ظرف ماضی است و باید با فعل ماضی به کار رود.

«و اَمّا قطّ فانّه هو الابد الماضی. تقول: ما رأیت مثله قط». لسان العرب ج ۷، ص ۳۸۱.

«قطُّ علی ثلثة اوجه: احدها اَنْ تکون ظرف زمان لاستغراق ما مضی. و هذه بفتح القاف و تشدید الطاء مضمومةً فی افصح اللغات. و تختص بالنفی. یقال: ما فعلته قطّ. و العامة تقول: لا افعله قط. و هو لحن». مغنی‌اللبیب، ص ۹۰.

و علی ـ علیه السلام ـ فرموده: **«مازنی غیورٌ قطّ»** نهج البلاغه، حکمت ۲۹۷.

زیرا تأکید مسندالیه هیچ وقت تقریر حکم را نمی فهماند.

و امّا این سخن او که: تاکید مسندالیه آن را تقریر می‌کند، صحیح، ولیکن مثالش غلط است.

«و سیصرّح المصنّف بهذا».

و به زودی مصنّف تصریح خواهد کرد که: تأکید محکوم علیه با تأکید حکم فرق دارد.

«بهذا» اشاره است به: فرق بین تأکید مسندالیه و تأکید حکم.

و مصنّف چنین تصریح کرده: **«نحو انت لا تَکْذِبْ فانّه اَشدّ لنفی الکذب من لاتکذب، وکذا من لاتکذب انت؛ لانّه لتأکید المحکوم علیه لاالحکم».**[1]

«(اَو لدفع توهم التجوّز) ای التکلم بالمجاز، نحو: «قطع اللُّصَّ الامیرُ الامیرُ، او نَفْسُهُ، اَو عَینه؛ لئلایتوهم اَنْ اِسناد القطع اِلی الامیر مجاز، و اِنّما القاطع بعض غلمانه».

یا مسندالیه را مؤکد می‌آوریم تا پندار مجازگویی را بزداییم. مانند: **«قطع اللُّصَ الامیرُ الامیرُ»**. یعنی: برید دست دزد را پادشاه، پادشاه.

اینجا **«الامیر»** مسندالیه است و مؤکّد، تا کسی گمان نکند که اسناد بریدن دست به پادشاه، مجازی است. و دست دزد را برخی از غلامانش بریده‌اند.[2]

بیان:

اگر گفتیم: **«قطع اللُص الامیر الامیر»** تأکید لفظی است.

و اگر گفتیم: **«قطع اللُصّ الامیر نفسه»** یا **«عینه»** آنگاه تأکید معنوی است.

مجاز در اینجا، هم مجاز عقلی، هم مجاز لغوی و هم مجاز در حذف را فرا می‌گیرد. بدین ترتیب، با تأکید می‌شود دفع تو هم کرد از هر سه مجاز.

«لص»: دزد.

«قاطع»: قطع کننده، برنده.

«غلمان»: جمع غلام.

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۷. مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۸۹. و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۳. در قسمت پایانی این عبارت تصریح شده که: **«لاتکذب انت»** برای تأکید محکوم علیه است نه حکم.

۲ ـ در این عبارت **«قطع اللص الامیر الامیر»** مجاز در حذف هست. در اصل بوده **«قطع یَداللص»** که **«ید»** مفعول محذوف است و **«اللص»** جایگزین آن شده.

« (او) لدفع توهم (السهو) نحو: «جاء نی زیدٌ زیدٌ»؛ لِئلایتوهم اَنَّ الجائی غیر زید. و اِنّما ذکر زیدٌ علی سبیل السهو».

یا مسندالیه را با تأکید می‌آوریم تا پندار اشتباه را از بین ببریم.

می‌گوییم: **«جاء نی زید زیدٌ»** تاکسی گمان نکند زید نیامده، بلکه اشتباهاً بر زبان گوینده جاری شده.

نکتهٔ قابل توجّه: شارح برای دفع تو هم مجاز، دو مثال زد: یکی با تأکید لفظی و دیگری با تأکید معنوی؛ ولی برای دفع تو هم سهوتنها به تأکید لفظی مثال زد تا بفهماند که: تو هم سهو فقط با تأکید لفظی بر طرف می‌شود و با تأکید معنوی نمی‌توان اشتباه را برطرف کرد. و در رفع اشتباه نمی‌گوییم: **«جائنی زید نفسه»**.

« (او) لدفع توهم (عدم الشمول) نحو: «جاء نی القَوم کُلُّهم او اجمعون»؛ لِئلایتوهم اَنّ بعضهم لم یجئ اِلاّ اَنّك لم تعتد بهم. اوانّك جعلت الفعل الواقع من البعض کالواقع من الکل، بناءًعلی اَنّهم فی حکم شخص واحد. کقولك: «بنوفلان قتلوا زیداً». و اِنّما قتله واحدٌ منهم».

یا مسندالیه را مؤکد می‌آوریم تا توهّم عدم شمول و فراگیر نبودن را از میان برداریم.

می‌گوییم: **«جاء نی القوم»** و به دنبال آن **«کلّهم»** یا **«اجمعون»** را می‌آوریم، که کسی نپندارد: برخی از افراد قوم نیامده‌اند لیکن به آنان توجّه نکرده‌ایم یاکار بعضی را به حساب همه گذاشته‌ایم. بر این اساس که همه در حکم یك نفرند.

مانند سخن شما: «پسران فلانی زید را کشتند». با این که: زید را تنها یکی از آنان کشته.

شرح:

گاهی به جای واژهٔ **«بعض»**، ما کلمه **«قوم»** را به کار می‌بریم. و در هنگامی که بعضی از افراد قوم آمده می‌گوییم: **«جائنی القوم»**.

در این عبارت، **«قوم»** در **«بعض»** استعمال شده نه در همه. این استعمال کل در بعض، مجاز لغوی است.

اکنون ما در جایی که بخواهیم گوشزد کنیم: استعمال این کلمه به شیوهٔ مجاز لغوی نیست و در همهٔ افراد استعمال شده، بعد از آن **«کلهم»** یا **«اجمعون»** را می‌آوریم، تا

یادآوری کنیم: همه آمده‌اند نه این که برخی نیامده باشند و ما به آنـان تـوجه نکـرده باشیم؛ چون آنان مورد اعتنا نبوده‌اند.

تعبیر **«لئلایتوهم اَنَّ بعضهم لم یجیٔ اِلاّ انّك لم تعتد بهم»** همین معنی را نشان می‌دهد. و به مجاز لغوی اشاره دارد.

وگاه یك نفر از جمعی کاری می‌کند و ما آن را به همهٔ گروه نسبت می‌دهیم؛ چون همه با هم همفکر بوده‌اند.

مثلاً: یکی زید راکشته و ما می‌گوییم: **«بنو فلان قتلوا زیداً»**. این اسناد، مجاز عقلی است. بر خلاف مثال پیشین که: مجاز لغوی بود. و واژه **«قوم»** در معنی **«بعض»** به کار رفته بود؛ اینجا **«جاء»** به جای این که به یك فرد اسناد داده شود به جمع اسناد داده شده.

عبارت **«او انك جعلت الفعل الواقع من البعض کالواقع من الکل»** متوجّه همین مجاز در اسناد است.

به هر حال ما با آوردن واژهٔ **«کلهم»** یا **«اجمعون»**، خاطر نشان می‌کنیم که: مجاز اسنادی در کار نیست.

ضمیر **«بعضهم»** به **«قوم»**، و ضمیر **«بهم»** به **«بعض»** و ضمیر **«انّهم»** به **«کـل»**، و ضمیر **«قتله»** به **«زید»**، و ضمیر **«منهم»** به **«بنو فلان»** بر می‌گردد.

یاد آوری یک نکته:

تأکید مسندالیه، یا با تأکید لفظی است که در آن واژه تکرار می‌شود. یا با تأکـید معنوی. مثل: **«نفس» «عین»** و ... .

و در فارسی برای تأکید مسندالیه، واژهٔ «خود»، که ضمیر مشترک بین متکلم، غایب و مخاطب است به‌کار می‌رود. و واژه‌هایی چون: همه، جمله، همگی، تماماً، همگان و ... یا همان واژه تکرار می‌شود.

ولی تأکید حکم، در عربی پانزده شیوهٔ ویژه دارد. مثل: نون تأکید، قسم، اِنّ و ... .

و در فارسی برای تأکید حکم، از واژه‌هایی چون **«لاجرم»** مؤکداً، حتماً، البته، همانا، به یقین، به درستی که و ... بهره گرفته می‌شود.

برخی از اساتید محترم دانشگاه بین تأکید مسندالیه و تأکید حکم فرق نگذاشته‌اند.

پرسش ما و پاسخ شما

۱ ـ چرا مسندالیه را مؤکد می‌آوریم؟

۲ ـ تأکید مسندالیه با تأکید حکم چه فرقی دارد؟

۳ ـ چگونه با تأکید، توهّم عدم شمول را می‌زداییم؟

تمرین

بگویید چرا مسندالیه‌ها را مؤکد آورده‌ایم:

«فَسَجَدَ الملائکة کُلّهم اجمعون».[۱]

«قال علیٌ ـ علیه السلام ـ الزُّهد کُلّه بین کلمتین من القرآن».[۲]

جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

حافظ.

یا:

سالها مشعل ما پیشرو دنیا بود چشم دنیا همه روشن به چراغ ما بود

شهریار.

« (و اَمّا بیانه) اَی تعقیب المسندالیه بعطف البیان (فلا یضاحه باسم مختص به نحو: قدم صدیقك خالد) و لا یلزم اَنْ یکون الثانی اَوضح، لجواز اَنْ یحصل الایضاح من اجتماعهما».

به دنبال مسندالیه، عطف بیان می‌آوریم تا آن را با نام ویژه‌اش مشخص کنیم. مانند: **«قَدِم صدیقك خالد»**. یعنی: دوستت، خالد آمد.

در این مثال، **«خالد»** نام مخصوص آن دوست را آورده‌ایم تا روشن شود کدام دوست بوده.[۳]

و لازم نیست که دوّمی (عطف بیان) واضح تر از متبوعش باشد برای این که: ممکن است از اجتماع عطف بیان و متبوعش روشنگری و وضوح پدید آید. مانند: **«قال ابوالحسن علیٌ»**. «علی» نام افراد بسیاری است و **«ابوالحسن»** نیز کنیهٔ بسیاری، لیکن با اجتماع این دو، شخص مولا علی ـ علیه‌السلام ـ مشخص می‌شود.

«امّا بیانه»، شارح **«بیانه»** را تفسیر به **«تعقیب المسندالیه بعطف البیان»** کرد، تا خاطرنشان کند که: **«بیان»**، به معنی مصدری آمده.

«و قدیکون عطف البیان بغیر اسمٍ مختص به کقوله».[۴]

---

۱ ـ حجر / ۳۰.

۲ ـ نهج البلاغه، حکمت ۴۳۹.

۳ ـ جمهور نحویین بر این عقیده‌اند که: آنچه بعد از **«ای»** تفسیریّه می‌آید، عطف بیان است. لیکن هر موصوفی که بر صفت جاری شده باشد، هم می‌تواند عطف بیان شود و هم بدل.

۴ ـ این شعر از «زیاد بن مُعاویه» معروف به «نابغهٔ ذبیانی» است. وی از شاعران جاهلیّت و از قبیلهٔ «ذبیان»

و گاهی عطف بیان با نام مخصوص متبوعش نیست؛ مثل این قول:

«و المؤمن العائذات الطیّر یَمْسَحُها رُکبان مکةَ بین الغیل و السَّنَدِ»

یعنی: سوگند به امان دهندهٔ پناه گزیدگان (پرندگان)، که دست می‌کشند بر آنها (نوازش می‌کنند) راهیان مکّه در بین غیل و سَنَد.

«بغیر اسمٍ مختص به» به معنی **«باسم غیر مختص به»** است.

شرح واژه‌های شعر

«و المؤمن» «واو» برای قسم و **«مؤمن»** اسم فاعل به معنی امان دهنده و یکی از نامهای خداوند ـ متعال ـ است.

در قرآن مجید آمده: **«السّلام المؤمن»**.[1]

«العائذات»: جمع **«عائذة»** به معنی پناه آورده و پناه گرفته. مشتقات **«عوذ»** با **«با»** متعدی می‌شود. و مشتقات **«التجاء»** با **«الی»**.

«الطیر»: پرندگان. برخی آن را اسم جمع؛ و بعضی جمع **«طائر»** می‌دانند. در تعبیر **«العائذات الطیر»**، **«الطیر»** موصوف بوده و بر صفت جاری شده؛ مثل: **«جَرد قطیفةٍ»**.

«یمسح»: دست می‌مالد.

«رُکبان»: جمع **«راکب»** و به معنی سواران و کاروان است.[2]

مراد از «رکبان مکه» کسانی هستند که به سوی مکّه می‌روند.

«غَیل» ـ بفتح «غین» و سکون «یاء» بر وزن «دَرْد» ـ سرزمینی است در نزدیکی **«یَلَمْلَمْ»**. و هم چشمه‌ای است که در پایین کوه ابوقیس جریان دارد. و همین مقصود شاعر بوده.[3]

بوده و عمرش در کشاکش رقابتها و جنگهای قبیله‌ای و سیاسی بین «حیره» و «غسان» گذشته است. وصف، مدح، هجو، رثاء و اعتذار، درو نمایه‌های شعر او را می‌سازد.

«نابغه» در بازار «عکاظ» در خیمه‌ای پرحشمت و چرمین به نقد شعر می‌نشسته. و در دربارهای حیره و غسان یا به مدح یا به رثاء یا به اعتذار، شعر می‌سروده. نگاه کنید به: «الاغانی»، ج ۱۱، ص ۳.

و «تاریخ الآداب اللغة العربیّه»، ج ۱، ص ۱۱۵. و «الشعر و الشعراء»، ص ۷۰. و «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۲۴۷. و «عیون الاخبار»، ج ۲، ص ۱۹۲.

۱ ـ حشر / ۲۳.

۲ ـ در قرآن مجید آمده: **«فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجالاً او رُکباناً»**. بقره / ۲۳۹.

۳ ـ نگاه کنید به: «لسان العرب»، ج ۱۱، ص ۵۱۲. و «منتخب اللغات»، ص ۳۸۹.

«سَنَد» ـ بفتح سین و نون و تشدید سین ـ در اینجا به کوههای مکه اشاره دارد. و در اصل به معنی ارتفاعات جلوی کوه، یا دامنهٔ دشت است.[۱]

شاهد شعر:

«فانّ الطیر عطف بیان للعائذات مع انّه لیس اسماً مختصاً بها».

«الطیر» عطف بیان **«عائذات»** است با این که: اسم ویژهٔ آن نیست؛ چون پناه گزیدگان حرم بسیارند، که برخی از آنها پرنده است و پاره‌ای از پرندگان نیز به حرم پناه می‌آورد.

نکتهٔ لازم تذکر این که: شعر، مثال عطف بیان برای مسندالیه نیست؛ مثل است برای جایی که: عطف بیان با اسم مختص نباشد.

«و قد یجئُ عطف البیان لغیر الایضاح کما فی قوله ـ تعالی ـ: (جَعَلَ اللّهُ الکعبة البَیْتَ الحرام قیاماً للنّاس) ذکر صاحب الکشّاف اَنَّ البیت الحرام عطف بیان للکعبة، جئُ به للمدح لاللایضاح کما تجئُ الصفة لذلك».

گاهی عطف بیان برای غیر توضیح می‌آید؛ مثل: سخن خداوند ـ متعال ـ: **«جَعَلَ اللّهُ الکعبةَ البیت الحرام قیاماً للنّاس».**[۲]

صاحب کشّاف (زمخشری) گفته: محققاً **«البیت الحرام»** عطف بیان کعبه است و برای مدح آمده نه توضیح. همانطور که صفت برای مدح می‌آید.[۳]

«البیت الحرام» از این رو برای ستایش و مدح است که: که عَلَمْ بِالغلبه شده برای کعبه و حرمت و احترام و حرام بودن برخی از چیزها را نشان می‌دهد.

و به این جهت برای توضیح نیست؛ که **«کعبه»** آن قدر آشکار است که نیاز به توضیح ندارد.

«کما تجئُ الصفة لذلك». مثل صفت، که برای مدح و ستایش می‌آمد.

کوتاه سخن این که: شارح سه انتقاد به مصنف کرده:

---

۱ ـ **«السَّنَدُ: ما ارتَفَعَ منَ الارض فی قُبُلِ الجبل او الوادی، و الجمع اَسناد».** لسان العرب، ج ۳، ص ۲۲۰.

۲ ـ مائده / ۹۷.

۳ ـ عبارت زمخشری چنین است: **«(البیت الحرام) عطف بیان علی جهة المدح لاعلی جهة التوضیح کما تجئُ الصفة کذلك».** کشاف، ج ۱، ص ٦۴٦. (چاپ انتشارات آفتاب تهران). و کشاف، ج ۱، ص ٦٨١. (چاپ انتشارات دارالکتاب العربی، با تصحیح مصطفی حسین احمد).

۱ ـ واضح‌تر بودن عطف بیان از متبوعش حتمی نیست.
۲ ـ ممکن است: عطف بیان با اسم مخصوص متبوعش نباشد.
۳ ـ عطف بیان برای غیر ایضاح نیز می‌آید.
برخی از حاشیه‌نگاران گفته‌اند: مصنف بنابر غالب سخن گفته. و این موارد استثنایی است.

اکنون بگویید

۱ ـ به چه انگیزه‌هایی برای مسندالیه عطف بیان می‌آوریم؟
۲ ـ سه انتقاد شارح به مصنّف چه بود؟
۳ ـ به عقیدهٔ زمخشری چرا «البیت الحرام» عطف بیان «الکعبه» قرار گرفته؟
۴ ـ در عبارت زیرین کدامین واژه عطف بیان است:

«طَرَقَ الحسین بن علّی ـ علیهماالسّلام ـ باب سیّد کریم فی قومه، هو: «امرؤ القیس الکلبیّ» و خطب بنته: «الرَّباب» فَرَحبَ به ابوها، و مَلأتْ الفَرحة جوانب نفسه، لِعِلْمِه اَنَّ هذه المصاهرة ستربطه ببیت الرّسول «محمّد» ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و تسجل له شَرَفاً خالداً علی الایام ... و تَمَّ الزواج، و أَنجَبَتْ الرّباب، فکان من ذریّتها: الادیبة المتفقهة «سُکَینة». احدی شهیرات النساء فی الصدر الاوّل»؟

« (و اَمّاالابدال منه) اَی من المسندالیه (فلزیادة التقریر) مِنْ اِضافة المصدر اِلی المعمول، اَو من اِضافة البیان اَی الزیادة الّتی هی التقریر. و هذا من عادة افتنان صاحب المفتاح حیث قال فی التأکید «للتقریر». وههنا «لزیادة التقریر». و مع هذا فلایخلو عن نکتة لطیفة: و هی الایماء اِلی اَنّ الغرض من البدل هو اَنْ یکون مقصوداً بالنسبة، و التقریر زیادةٌ تحصل تبعاً و ضمناً، بخلاف التأکید فانَّ الغرض منه نفس التقریر و التحقیق».

دنبال مسندالیه بدل می‌آوریم برای افزودن تقریر. **«زیادة»** یا مصدر است و اضافه به معمول شده و یا اسم مصدر است. و در این صورت اضافه، بیانیه است. بدین معنی: زیادتی که آن تقریر است.

«و هذا من عادة افتنان». و این شیوهٔ هنرنمایی و گونه‌گونه کردن سخن از سکاکی است. که در بحث تأکید گفت: **«امّا توکیده فللّتقریر»**. و در اینجا می‌گوید: **«فلزیادة التقریر»**.

«و مع هذا»: اضافه بر این هنرنمایی و گونه‌گونه کردن سخن، اشاره به نکته‌ای هم دارد و آن این که: بدل، مقصود از نسبت است. و تقریر یك زیادة و افزونی است که ضمناً و به تبعیّت پدید آمده[1] به خلاف تأکید که مقصود از آن، تحقیق و تقریر است.

«فلزیادة»: «زیادة» اگر مصدر **«زاد»** باشد گاه متعدی استعمال می‌شود و گاه لازم. اگر متعدی باشد اضافه به مفعولش شده و اگر لازم، اضافه به فاعلش.[2]

شارح گفت: **«من اضافة المصدر الی المعمول»** تا هر دو صورت را فرا بگیرد. و در این دو استعمال، اضافه لامیّه است. و اگر اسم مصدر باشد اضافه بیانیه.

«افتنان» یعنی: یك معنی را به شیوه‌های گوناگون آوردن.

«و هی الایماء» یعنی: آن نکتهٔ لطیف اشاره است به ... .

ضمیر در **«فانَّ الغرض منه»** به **«تأکید»** برگشت می‌کند. یعنی: تأکید را می‌آوریم و هدف اصلی ما همان تقریر و مشخص کردن است.

« (نحو جاء نی اخوک زید) فی بدل الکل، و یحصل التقریر بالتکریر».[3]

مانند: **«جائنی اخوک زید»**، که **«اخوک»** مسندالیه و **«زید»** بدل کل آن است. و روشنی و بیان از تکرار نسبت به زید و به اخوک پدید آمده.

« (و جاء نی القوم اکثرهم) فی بدل البعض».

و مانند: **«جاء نی القوم اکثرهم»**، که **«اکثرهم»** بدل بعض است از قوم.

«(و سلب زیدٌ ثوبه) فی بدل الاشتمال».[4]

و مثل: **«سُلِبَ زیدٌ ثوبه»**. یعنی: ربوده شد زید جامه‌اش. که **«ثوبه»** بدل اشتمال

---

۱ ـ و می‌توانیم بگوییم: در بدل گویا هم مبدل منه تکرار می‌شود و هم عامل. بنابراین، تقریر آن افزونتر از توکید است، که تنها متبوع تکرار می‌شود.

۲ ـ **«زاد»** گاهی دو مفعولی است؛ مثل: **«ربِّ زدنی علماً»**. طه / ۱۱۴.

۳ ـ بدل کل را ابن مالك بدل مطابق خوانده:

التابع المقصود فی الحکم بلا	**واسطة هو المسمّی بدلاً**
مطابقاً او بعضاً او ما یشتمل	**علیه یُلْقی اوکمعطوف ببل**

این بدل، گاه در نامهای خداوند ـ متعال ـ نیز به کار می‌رود مانند: **«الی صراط العزیز الحمید ○ اللّه»** ابراهیم / ۱ و ۲.

و از این جهت که «کل» اجزاء را تداعی می‌کند دست کم در این موارد بگوییم: بدل مطابق.

۴ ـ در حاشیه مختصرهای حاشیه‌دار آمده: **«سَلَبَ»** دو مفعولی است. در قرآن آمده: **«وَاِنْ یَسْلُبْهُمُ الذُبابُ شیئاً»**. حج / ۷۳. یعنی: اگر پشه از آنان چیزی برباید.

در این آیهٔ شریفه **«هُم»** مفعول اوّل و **«شیئاً»** مفعول دوّم است. بنابراین، **«سلب زید ثوبه»** اگر به نصب **«ثوب»** باشد **«ثوب»** مفعول دوّم است. و اگر به رفع، بدل اشتمال. آنگاه مفعول آن را محذوف می‌گیریم.

است برای **«زید»**.

«و بیان التقریر فیهما اَنَّ المتبوع یشتمل علی التابع اِجمالاً حتی کأنّه مذکور، اَمّا فی البعض فظاهر، و اَمّا فی الاشتمال فلانّ معناه اَن یشتمل المبدل منه علی البدل لا کاشتمال الظرف علی المظروف، بل من حیث کونُهُ مشعراً به اجمالاً و متقاضیاً له بوجهٍ ما، بحیث تبقی النفس عند ذکر المبدل منه متشوقةً اِلی ذکره منتظرةً له».

بیان تقریر بدل بعض و بدل اشتمال

امّا بدل بعض و بدل اشتمال، مسندالیه را تقریر می‌کنند. یعنی: مشخص و معین و جایگزین در ذهن قرار می‌دهند. چون متبوع به طور سربسته تابع را فرا می‌گیرد، به گونه‌ای که گویا تابع ذکر شده. این فراگیری متبوع از تابع، در بدل بعض آشکار است؛ (زیرا در بدل بعض، تابع پیوسته قسمتی از متبوع می‌باشد).

و امّا فراگیری متبوع از تابع در بدل اشتمال، از این روست که: معنی بدل اشتمال این است که: مبدل منه، بدل را فرا بگیرد ولی نه به شیوه‌ای که ظرف، مظروف را در بر می‌گیرد. بلکه به گونه‌ای که آن بدل را به طور سربسته بفهماند. و به وجهی آن را بطلبد که روان انسان هنگامی که **«مبدل منه»** را می‌شنود در شوق و انتظار بدل بماند.

«فیهما» یعنی: بدل بعض و اشتمال.

«اجمالاً»: سربسته و مجمل.

«حتی کانّه» یعنی: آن تابع.

«لا کاشتمال الظرف علی المظروف». یعنی: حتماً این اشتمال، لازم نیست که: مثل اشتمال ظرف بر مظروف باشد.[1]

«متقاضیاً له بوجهٍ ما». آن مبدل منه بدل را به شیوه‌ای بطلبد. اکنون آن شیوه، ارتباط ذاتی و عرضی یا لازم و ملزومی یا هر ارتباطی که می‌خواهد باشد.

ضمیر **«ذکره»** و **«له»** به بدل اشتمال برگشت می‌کند.

---

۱ ـ ارتباط بدل اشتمال با متبوعش به شکلهای گوناگون است:

گاهی متبوعش ظرف است و بدل اشتمال، مظروف؛ مانند: **«یسألونك عن الشّهر الحرام قتال فیه»**. بقره/۲۱۷.

«شهر الحرام» ظرف، و **«قتال»**، مظروف است.

و گاهی بدل ظرف است؛ مثل: **«سُرِق زیدٌ ثوبُه»**.

و گاه اصلاً ارتباط ظرف و مظروفی نیست؛ همانند: **«اعجبنی زید نطقه»**.

«و بالجملة یجب اَنْ یکون المتبوع فیه بحیث یطلق و یراد به التابع، نحو: «اعجبنی زید» إذا أعجبك علمه، بخلاف «ضربت زیداً» اِذا ضربت حماره».

کوتاه سخن این که: متبوع بدل اشتمال باید به شیوه‌ای باشد که گفته شود و بدل اشتمال از آن اراده گردد. مثلاً: «اعجبنی زید» را در هنگامی بگویی که از علم زید شگفت زده شده‌ای.

ولی وقتی خر زید را زده باشی نمی توانی بگویی: **«ضربت زیداً».**

شرح:

«بالجملة»: کوتاه سخن، خلاصه.

ضمیر **«فیه»** به بدل اشتمال، و ضمیر **«فیه»** به **«متبوع»** باز می‌گردد.

«نحو اعجبنی زیدٌ» هنگامی که گفته شود: **«اعجبنی زیدٌ»** شما می‌فهمید که ذات، تعجب برانگیز نیست؛ حتماً یکی از آثار زید مانند علم، نطق، کرم و ... شگفتی آور بوده. از این رو با شنیدن زید، نسبت به «تابع» در شنونده شوق پیدا می‌شود. و با گفتن **«زید»**، همان **«تابع»** اراده می‌گردد.

لیکن اگر الاغ زید را بزنی و بگویی: **«ضربت زیداً»** کسی از **«زید»** منتقل به الاغ زید نمی شود.

«و لهذا صَرَّحوابَاَنّ نحو: «جاء نی زید اخوه» بدل غلط لابدل اشتمال؛کما زعم بعض النحاة».

و از همین جهت که در متبوع، بدل اشتمال باید فراگیری باشد نحویین تصریح کرده‌اند در مثل: **«جاء نی زید اخوه»** کلمهٔ **«اخوه»** بدل غلط است، نه اشتمال.[1] آن گونه که برخی از نحویین (ابن حاجب) گمان کرده.[2]

«ثم بدل البعض و الاشتمال بل بدل الکل ایضاً لایخلو عن إیضاحٍ و تفسیر».

«بدل بعض»، **«بدل اشتمال»** و **«بدل کل»** نیز از روشنگری و تفسیر تهی نیست.

---

۱ ـ در **«جاء نی زیدا خوه»** اگر قائل در آغاز پنداشته: «زید آمد» سپس متوجّه شده که: اشتباه کرده، برادر زید آمده. آنگاه این بدل غلط است و اشتمال نیست؛ چون **«زید»** اشعار به **«اخوه»** ندارد. و چون مشتمل بر ضمیر مبدل منه است بدل کل از کل هم نیست.

۲ ـ در مختصرهای حاشیه‌دار آمده: مراد از **«بعض»**، **«ابن حاجب»** است. لیکن این سخن در کتاب «کافیهٔ»او نیامده.

شارح می‌خواسته با این سخن اشاره کند که: شایسته بود مصنف بگوید: **«امّا الابدال منه فلزیادة التقریر و الایضاح».**

همان گونه که سکاکی چنین کرده.[۱]

«وَ لَم یتعرض لبدل الغلط؛ لانّه لایقع فی فصیح الکلام».

مصنف «بدل غلط» را نیاورد؛ زیرا چنین بدلی در سخن فصیح نمی‌آید.[۲]

در پایان این نکته را یادآوری کنم که: برخی از نحویین **«بدل کل از بعض»** را بـه اقسام بدل افزوده‌اند و مثل زده‌اند به:

«یَدْخلونَ الجَنّة و لایُظْلَمُونَ شیئاً جنات عَدْنٍ».[۳] که **«جنّات عَدْن»** بدل کل از بعض است برای **«الجنّة».**

اکنون شما بگویید

۱ ـ چرا برای مسندالیه بدل می‌آوریم؟

۲ ـ ارتباط بدل اشتمال با مُبْدل منه آن چگونه است؟

۳ ـ در آیات زیرین بدلها را مشخص کنید:

«تبارک الّذی بِیَده المُلك و هو علی کُلِّ شیءٍ قدیر الّذی خَلَقَ الموتَ و الحیوة».[۴]

«و اسرّوا النجوی الّذین ظلموا».[۵]

«قُتِلَ اصحاب الاخدود، النّار».[۶]

---

۱ ـ سکاکی گفته: **«لزیادة التقریر و الایضاح. کقولك: «سلب زید ثوبه». و «جاءَ القوم اکثرهم». و «حق علیك الصراط المستقیم صراط الّذین انعم اللّه علیهم» فی الانواع الثلاثة من البدل».** مفتاح العلوم، ص ۸۲.

۲ ـ برخی گفته‌اند: **«غلط»** سه گونه است:

«غلط صریح»، که به جای واژهٔ **«زید»** کلمهٔ «حمار» به زبان آید.

و **«غلط نسیان»**، که از روی فراموشی بر زبان جاری می‌شود.

این دو غلط در کلام فصیح اگر آمد باید با **«بل»** تدارک شود.

لیکن **«غلط بداء»**، که قائل ابتدا عمداً واژه‌ای را به کار می‌برد و سپس تغییر می‌دهد، در کلام فصیح استعمال می‌شود. مثلاً: شاعری می‌گوید: حسین قمر، شمس.

۳ ـ مریم/۵۹ و ۶۰.

۴ ـ ملك / ۱ و ۲.

۵ ـ انبیاء / ۳.

۶ ـ بروج / ۴ و ۵.

« (و امّا العطف) ای جعل الشئ معطوفاً علی المسندالیه (فلتفصیل المسندالیه مع اختصار نحو: جاءَ نی زید و عمروٌ) فانَّ فیه تفصیلاً للفاعل بانّه زیدٌ و عمروٌ. من غیر دلالة علی تفصیل الفعل بأن المجیئین کانا معاً او مرتبین مع مهلةٍ او بلا مهلةٍ».

امّا این که چیزی را بر مسندالیه عطف می‌کنیم[1] از این روست که: می‌خواهیم مسندالیه را تفصیل و گسترش بدهیم با اختصار؛ مانند: «جاء نی زیدٌ و عمروٌ» در این مثال، تعدد و گسترش فاعل هست. یعنی: می‌گوییم: فاعل، هم زید است و هم عمرو. لیکن خود فعل، شرح و گسترش داده نشده و نمی رساند که: زید و عمرو با هم آمدند و یا به دنبال هم با فاصله، یا بی فاصله.

عطف بر مسندالیه در فارسی مثل:[2]

صالح و طالح متاع خویش نمودند — تا که قبول افتد و که در نظر آید

حافظ.

شیراز و آب رکنی و این باد خوش نسیم — عیبش مکن که خال رخ هفت کشورست

حافظ.

دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصودست — بدین راه و روش میرو که با دلدار پیوندی

حافظ.

بلبل و سرو و سمن یاسمن و لاله و گل — هست تاریخ وفات شه مشکین کاکل

حافظ.

«و احترز بقوله «مع اختصار» عن نحو «جاءنی زید و جاءنی عمروٌ». فانَّ فیه تفصیلاً

---

۱ - «عطف به حروف» را برخی عطف **«نَسَق»** (به معنی **«منسوق»**) نامیده‌اند. و سیبویه در «الکتاب» آن را **«باب الشّرکه»** نام نهاده.

۲ - «واو» برای مطلق جمع کردن بین تابع و متبوع در حکم است.

از این رو گاهی تابع از نظر زمانی جلوتر از متبوع است؛ مثل: **«کذلك یوحی الیك و الی الذین من قبلك»**. شوری / ۳.

و گاه تابع از جهت زمانی عقب تر از متبوع است؛ مانند: **«نوحاً و ابراهیم»**. حدید / ۲۶.

و گاهی تابع و متبوع همزمان است؛ مانند: **«فانجیناه و اصحاب السّفینة»**. عنکبوت / ۱۵.

البتّه این آیات، در عطف مسندالیه نیست.

به این آیات نیز دقت کنید

«الشمس و القمر بحسبان». الرحمان / ۵.

«اِنَّ ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط». بقره / ۱۴۰.

«اِنَّ الذین آمنوا و الذین هادوا و النّصاری و الصابئین من آمن...». بقره / ۶۲.

للمسنداليه مع اَنّه ليس من عطف المسنداليه بل من عطف الجمل».

مصنّف با آوردن **«مع اختصارٍ»** از مثل **«جاءنی زید و جاءنی عمروٌ»** پرهیز کرد؛ چون: در این مثال تعدد و گسترش مسندالیه هست؛ لیکن عطف مسندالیه بر مسندالیه نیست. بلکه عطف جمله بر جمله است.

«و ما یقال من اَنّه احتراز عن نحو «جاءنی زید جاءنی عمروٌ». من غیر عطف فلیس بشئ، إذ لیس فیه دلالةٌ علی تفصیل المسندالیه، بل یحتمل اَنْ یکون اِضراباً عن الکلام الأول».

و آنچه گفته می‌شود که: مصنّف با قید **«مع اختصار»** از مثل **«جاءنی زیدٌ جاءنی عمروٌ»** احتراز کرده صحیح نیست؛ چون در این مثل، دلالتی بر تعدد و گسترش مسندالیه وجود ندارد. بلکه احتمال دارد جملهٔ «جاءنی عمروٌ» بازگشت (اضراب) از جملهٔ **«جاءَنی زید»** باشد. بدین شیوه که: گویا جملهٔ اوّل رها شده، یا غلط بوده.

«نصّ علیه الشیخ فی دلائل الاعجاز».[1]

شیخ عبدالقاهر بر این سخن در کتاب دلائل الاعجاز تصریح کرده.

ضمیر **«من اَنّه»** به قید **«مع اختصار»**، و ضمیر **«فیه»** به **«مثال»** برگشت می‌کند.

«(او) لتفصیل (المسند) بأنّه قدحَصَلَ من اَحَد المذکورین اَوّلاً و من الآخر بعده مع مهلةٍ او بلامهلةٍ. (کذلك) ای مع اختصارٍ».

یا عطف بر مسندالیه برای تعدد و گسترش مسند است. بدین گونه که: بیان می‌کند این مسند، برای یکی از مسندالیه‌های ذکر شده در آغاز، شکل گرفته و برای مسندالیه دیگر بعد از آن با فاصله یا بدون فاصله با اختصار؛ یعنی: هم مسند را بیان و گسترش داده‌ایم و هم سخن را کوتاه آورده‌ایم.

ضمیر **«بانّه»** و ضمیر مستتر در **«حصل»** به **«مسند»** برگشت می‌کند. و ضمیر **«بعده»** به **«اَحَدُ المذکورین»**.

«المذکورین» یعنی: معطوف و معطوف علیه.

«و احترز بقوله: «کذلك» عن نحو: «جاءنی زیدٌ و عمروٌ بعده بیومٍ او سنةٍ» (نحو جاءنی زیدٌ فعمرو، او ثم عمروٌ، او جاءنی القوم حتی خالد) فالثلاثة تشترک فی تفصیل المسند. اِلا اَنَّ «الفاء» تدل علی التعقیب من غیر تراخٍ، و ثم «ثم» علی التراخی، و «حتی»

---

۱ ـ دلائل الاعحاز (از انتشارات دارالمعرفه)، ص ۱۷۲ و ۱۷۴.

علی اَنّ اجزاءَ ماقبلها مترتبة فی الذهن من . ـَضعف اِلی الا قوی او بالعکس».

مصنّف با قید «**مع اختصار**» پرهیز کرد از مثل: «**جاءنی زید و عمروٌ بعده یـوم او سنةٍ**»؛ چون در این مثال تفصیل مسند هست. یعنی: می‌رساند که: آمدن «**عمرو**» بعد از آمدن «**زید**» بوده؛ یك روز یا یك سال؛ لیکن اختصار ندارد.

تفصیل مسند مانند: «**جاءنی زید فعمروٌ**». در این مثال، تفصیل مسند (**مجیئ**) هست و می‌فهماند که: آمدن عمرو بدون فاصله به دنبال آمدن زید بوده.

و اگر بگوییم: «**جاءنی زیدٌ ثم عمروٌ**» می‌رساند که: آمدن «**عمرو**» بـعد از آمـدن «**زید**» و با فاصله و مهلت بوده.

از مثال «**جاءنی القوم حتّی خالد**» دانسته می‌شود که: آمدن افراد قوم از ضعیف تا قوّی یا از قوّی تا ضعیف بوده.

«**فالثلاثة**» یعنی: «**فاء**»، «**ثم**» و «**حتّی**» در شرح و بیان مسند شـریك است. لیکـن «**فاء**» به دنبال آمدن بی‌فاصله را می‌فهماند. و «ثم» بر به دنبال آمدن بـا فـاصله دلالت می‌کند. و از «**حتّی**» دانسته می‌شود که: اجزای متبوعش در ذهن به ترتیب ناتوان‌تر تا تواناتر است. یا به ترتیب توانمندتر تا ناتوان‌تر.

«**واحترز بقوله کذلك**»: «**کذلك**» اشاره به قید «**مع اختصارٍ**» است.

«فمعنی تفصیل المسند فیها اَنْ یُعْتَبَر تَعَلُّقُهُ بالمتبوع اَوّلاً و بالتابع ثانیاً، من حیث اِنّه اَقوی أجزاءِ المتبوع اَو اضعفها، و لا یشترط فیها الترتیب الخارجی».

بنابراین، معنی شرح و بیان مسند با «حتی» به این شکل است که: تعلق مسند، ابتدا در ذهن به متبوع است و بعد از آن به تابع. از این حیث که: تابع توانمندترین جزء از اجزای متبوع است. یا ناتوان‌ترین آنها. و شرط نیست که این ترتیب، خارجی باشد.

توضیح:

ضمیر «**تعلقه**» به «**مسند**»، و ضمیر «**اِنّه**» به «**تابع**»، و ضمیر «**اضعفها**» به «**اجزاء**»، و ضمیر «**فیها**» به «**حتی**» برگشت می‌کند.

مقصود از ترتیب و چینش اجزای متبوع «حتی» در اینجا ترتیب ذهنی است.[1]

گر چه ممکن است در جایی هم ترتیب ذهنی و هم خارجی بـاشد؛ مـانند: «**جـاء**

---

۱ ـ یعنی: در ذهن در ابتدا مسند به جزئی تعلق گرفته و بعد به جزء یا اجزای دیگر.

الناس حتی الاطفال».

و ممکن است زمان مابعد «حتی» قبل از زمان ماقبل آن باشد؛ مثل: **«مات الانبیاء حتی محمّد ـ صلی الله علیه و آله ـ».**

و هنگامی ما بعد و ما قبل «حتی» همزمان است؛ همانند: **«قُتِلَ اصحاب الاخدود حتی النساء».**

«فان قلت فی هذه الثلاثة ایضاً تفصیل للمسندالیه فِلم لم یقل «اَو لتفصیلهما معاً»؟ قلت فرق بین اَن یکون الشیٔ حاصلاً من شیٔ و بین اَنْ یکون مقصوداً منه، و تفصیل المسندالیه فی هذه الثلاثة و اِنْ کان حاصلاً، لکن لیس العطف بهذه الثلاثة لاجله».

اگر بگویی: در این سه (فاء، ثم، حتّی) تفصیل مسندالیه نیز هست پس چرا مصنّف گفت: «این سه برای تفصیل مسند است». و نگفت: «برای تفصیل مسندالیه و مسند»؟

ما در جواب می‌گوییم: فرق است بین این‌که چیزی از چیز دیگری پدید آید با جایی که چیزی مقصود و هدف از چیز دیگری باشد.[1] تفصیل مسندالیه گرچه با این سه پدید می‌آید؛ لیکن آن تفصیل مقصود نیست و عطف برای آن تفصیل شکل نگرفته.

«لتفصیلهما» یعنی: تفصیل مسندالیه و مسند.

ضمیر **«منه»** به **«شیٔ»**، و ضمیر **«لاجله»** به **«تفصیل مسندالیه»** باز می‌گردد.

«لاَنَّ الکلام اذا اشتمل علی قید زائدٍ علی مجّرد الاثبات او النفی فهو الغرض الخاص و المقصود من الکلام، ففی هذه الامثلة تفصیل المسندالیه، کأنّه امرکان معلوماً، و اِنّما سیق الکلام لبیان اَنَّ مجیٔ احدهماکان بعد الآخر، فَلْیتامل».

زیرا سخن هنگامی که جدا از نفی و اثبات حکم، قیدی داشته باشد همان قید مقصود کلام، و همان، هدف ویژه است.

در مثالهای **«جاءنی زیدٌ فعمروٌ»** یا **«ثم عمروٌ»** و **«جاءنی القوم حتّی خالد»** تفصیل مسندالیه گویا معلوم بوده و سخن برای این آمده تا بیان کند آمدن یکی از آن دو بعد از دیگری بوده.

---

۱ ـ می‌گویند: جهانگیرخان (ره) یکی از علمای بزرگ تاریخ تشیّع به قصد یادگیری موسیقی به اصفهان آمد ولی تحصیل علوم دینی نصیبش شد. اکنون می‌توانیم بگوییم: یادگیری موسیقی مقصود بوده لیکن علوم دینی حاصل شده.

شرح

سخن، گاهی مطلق و بدون قید آورده می‌شود و گاه با قیدی مثل حال، تمیز، مفعول و ... سخنی که با قید آمده مقصود از آن سخن همان قید است.

مثلاً در قرآن مجید آمده: **«و لا تمش فی الارض مَرحاً»**. یعنی: «در زمین شادکامانه و با فخر راه مرو».

در این آیه قید **«مرحاً»** مقصود است، نمی‌خواهد بفرماید: «راه مرو». می‌خواهد بگوید: «شادکامانه و با فخر مرو».

و قید زاید در مثالهای گذشته «فاء»، «ثم» و «حتی» است؛ که تعقیب بدون فاصله و تعقیب با فاصله و ترتیب ذهنی را نشان می دهد. و همین‌ها هدف است.

«فَلْیُتَاَمَّلْ». بنا به گفتهٔ دسوقی اشاره به غالبی بودن این قاعده است نه کلی بودن آن.

«و هذا البحث ممّا اورده الشیخ فی دلائل الاعجاز و وَصّی بالمحافظة علیه».

این بحث را شیخ عبدالقاهر در دلائل الاعجاز آورده و سفارش کرده تا از آن مراقبت شود.

«هذا البحث»: در مشارالیه **«هذا»** دو احتمال هست:

۱ ـ این که: **«هذا»** اشاره باشد به: **«اَنَّ الشیٔ قد یکون حاصلاً و لایکون مقصوداً»**.

۲ ـ اشاره باشد به: **«اَنَّ الکلام اذا اشتمل علی قیدٍ زائد علی مجرّد الاثبات او النفی فهو الغرض الخاص»**.[1]

« (او ردّ السامع) عن الخطأ فی الحکم (اِلی الصواب نحو: جاءنی زید لاعمرو) لمن اعتقد اَن عمراً جاءک دون زید. اَو انّهما جاآک جمیعاً، ولکن ایضاً للرّد اِلی الصواب الا اَنّه لایقال لنفی الشرکة، حتی اِنّ نحو: «ما جاءنی زید لکن عمروٌ» اِنّما یقال لمن اعتقد اَنَّ زیداً جاءک دون عمرو، لالمن اعتقد اَنّهما جاآک جمیعاً».

یا بر مسندالیه معطوف می‌آوریم تا شنونده را از خطایش بازگردانیم. مانند: **«جاءَنی زید لاعمرو»**. که به وسیلهٔ **«لا»** ی عاطفه، عمرو بر زید عطف شده، که خطای شنونده‌ای که پنداشته: «عمرو آمد نه زید» برگردانده شود. و همین طور خطای شنونده‌ای که خیال کرده: «زید و عمرو با هم آمدند»، نیز برداشته شود.

واژه **«لکن»** نیز برای بازگرداندن اشتباه شنونده است. ولی «لکن» برای مخاطبی که معتقد به شرکت است گفته نمی‌شود. مثلاً: به مخاطبی که گمان دارد: «زید و عمرو هر دو آمده‌اند» نمی‌گوییم: **«ما جاءَنی زید لکن عمروٌ»**. این جمله تنها گفته می‌شود برای کسی که باور دارد: «زید آمده نه عمرو».

«لنفی الشرکة». یعنی: برای این که اعتقاد مخاطب را نسبت به شرکت نفی کنیم.

«و فی کلام النحاة مایشعر بانّه اِنّما یقال لمن اعتقد انتفاء المجیٔ عنهما جمیعاً».[2]

---

۱ ـ شیخ عبدالقاهر آورده: **«و جملة الامر انّه ما من کلام کان فیه اَمْر زائد علی مجرّد اثبات المعنی للشیٔ اِلاّ کان الغرض الخاصّ من الکلام و الّذی یقصدالیه و یرجی القول فیه. فاذا قلت: جاءنی زید راکباً و ما جاءنی زید راکباً. کنت قد وضعت کلامك لاَنْ تثبت مجیئه راکباً او تنفی ذلك لالاَنْ تثبت المجیٔ و تنفیه مطلقاً»**. دلائل‌الاعجاز، ص ۲۱۷.

۲ ـ اشعار در کلام نحویین از این روست که می‌گویند: «لکن»، برای استدراک توهمی است که مخاطب کرده. مثلاً ما گفته‌ایم: **«ما جاءنی زید»** او پنداشته چون زید و عمرو با هم دوست بوده‌اند پس حتماً عمرو نیز نیامده. بی‌شك این مخاطب، آمدن را از هر دو نفی کرده. آن گاه ما در برابر چنین مخاطبی می‌گوییم: **«ما جاءنی زید لکن عمروٌ»**.

و از سخن نحویان دانسته می‌شود: «**ماجاءنی زید لکن عمرو**» در مقابل مخاطبی می‌آید که: آمدن را از هر دو نفی کرده. یعنی: مخاطبی که: پنداشته هیچ کدام نیامدند.

«(او صرف الحکم) عن محکوم علیه (اِلی) محکوم علیه (آخر نحو: جاءنی زید بل عمروٌ، او ما جاءنی عمروٌ بل زیدٌ) فانّ بل للاضراب عن المتبوع و صرف الحکم اِلی التابع، و معنی الاضراب عن المتبوع اَنْ یجعل فی حکم المسکوت عنه لااَنْ ینفی عنه الحکم قطعاً».

یا بر مسندالیه معطوف می‌آوریم تا حکم را از یك محکوم علیه به محکوم علیه دیگری برگردانیم. مانند: «**جاءنی زید بل عمروٌ**». که حکم آمدن، از زید به وسیلهٔ «**بل**»به «**عمرو**» برگردانده شده.

یا مثل «**ما جاءنی عمرو بل زیدٌ**». بی‌گمان، «**بل**» برای بازگشت از متبوع، و دادن حکم به تابع است.

اضراب از متبوع به این معنی است که: آن متبوع را مسکوت عنه قرار دهیم. یعنی: برای آن، حکم نکنیم. نه این که حکم را از آن **قطعاً** نفی کنیم.

یا به عبارت دیگر: حکمی را که بر متبوع شده نادیده بگیریم. بدین شیوه که: ما اصلاً بر آن حکمی نکرده‌ایم.[1]

«خلافاً لبعضهم. معنی صرف الحکم فی المثبت، ظاهر. وکذا فی المنفی اِنْ جعلناه بمعنی نفی الحکم عن التابع و المتبوع فی حکم المسکوت عنه او متحقق الحکم له».

به خلاف برخی از نحویین که پنداشته‌اند: معنی اضراب، نفی حکم از متبوع است.[2]

معنی گرداندن حکم به وسیلهٔ بل در کلام مثبت روشن است؛ (چون در «**جاء زید بل عمروٌ**» حکم آمدن، حتماً برای عمرو ثابت می‌شود. لیکن آمدن زید، یا مسکوت عنه است بنابر عقیدهٔ جمهور. و یا نفی شده است تحقیقاً بنابه نظر ابن حاجب. و بر اساس هر دو عقیده، حکم آمدن به عمرو داده شده).

ابن هشام گفته: «**و اِنْ ولیها مفردٌ فهی عاطفةٌ بشرطین: احدهما اَنْ یتقدمها نفی او نهی؛ نحو: «ماقام زید لکن عمروٌ». «و لایقم زید لکن عمروٌ».**

«**الشرط الثانی اَنْ لاتقترن بالواو. قاله الفارسی و اکثر النحویین**». مغنی، ص ۱۵۲.

و جامی آورده: «**ولکن لازمةٌ للنفی، ای غیر مستعملةٌ بدونه فانْ کانت لعطف المفرد علی المفرد فهی نقیضة لافتکون لایجاب ما انتفی عن الاوّل...**». شرح جامی، ص ۲۸۱.

۱ ـ «**فکانّه لم یحکم علیه بشئ لابالمجئ و لابعدمه. و الاخبار الذی وقع منه لم یکن بطریق القصد، و لهذا صرف عنه بکلمة بل**». شرح جامی، ص ۲۸۰.

۲ ـ ابن حاجب معنی صرف حکم را در مثبت، نفی حکم از متبوع دانسته. و ابن مالك معنی صرف حکم را در منفی، به معنی نفی حکم از متبوع گرفته. لیکن در منفی، ابن حاجب حکم را بر متبوع ثابت می‌کند.

«وکذا فی المنفی». یعنی: معنی صرف حکم در سخن منفی نیز آشکار است اگر آن صرف حکم را به معنی نفی حکم از تابع بگیریم و متبوع را مسکوت عنه قرار دهیم. یا حکم را بر آن تحقیقاً ثابت کنیم.

ضمیر **«اِنْ جعلناه»** به **«صرف الحکم»**، و ضمیر **«له»** به **«متبوع»** باز می‌گردد.

قابل توجّه است که: حکم در **«ما جاءنی زید بل عمروٌ»** آمدن است نه نیامدن.

به عبارت دیگر: حرف نفی را داخل در حکم نمی‌کنیم. پس این که می‌گوییم: در منفی حکم را به تابع می‌دهیم، یعنی: آمدن را.

«حتی یکون معنی «ما جاءنی زید بل عمرو» اَنَّ عمراً لم یجئ، و عدم مجئ زید و مجیئه علی الاحتمال».

بدین شیوه که معنی **«ما جاءنی زید بل عمرو»** این باشد که: عمرو نیامد و آمدن و نیامدن زید احتمالی است. یعنی: مسکوت عنه است.

«او مجیئه محقق، کما هو مذهب المبرّد».

یا بگوییم آمدن زید حتمی است. **«کما هو مذهب المبرّد».**[1]

نکتهٔ بسیار مهم و شایان توجّه این که: تعبیر **«او مجیئه محقق کما هو مذهب المبرّد»** غلط انداز است. و این گونه به نظر می‌رسد که شارح گفته: یا آمدن زید حتمی است همان طور که عقیدهٔ **«مبرّد»** است. لیکن به این شیوه نیست. احتمالی بودن مجی زید و عدم آن، عقیدهٔ مبرّد است. و حتمی بودن مجئ زید عقیدهٔ **«ابن حاجب»**. از این رو شایسته بود که: عبارت **«کما هو مذهب المبرّد»** قبل از **«او مجیئه»** بیاید. دسوقی نیز بر این سخن تصریح کرده.

«و اِنْ جعلناه بمعنی ثبوت الحکم للتابع، حتی یکون معنی ـ ما جاء نی زید بل عمروٌ ـ اَنّ عمراً جاءک کما هو مذهب الجمهور ففیه إشکالٌ».

---

۱ ـ **«مبرّد»** لقب محمد بن یزید، مکنّی به ابوالعباس، از افتخارات شیعه و از دانشمندان کم نظیر نحو بصره است. وی کتاب جهانگیر و ماندگاری نگاشته به نام: **«الکامل»**.

سیوطی درباره وی گفته: **«و اَخَذَ النحوَ عن المازنی و الجَرمی جماعةٌ، بَرَعَ منهم ابوالعباس المبرّد فلم یکن فی وقته، و لابعده مثله؛ و عنه اَخَذَ ابواسحق الزّجاج و ابوبکر بن السَّراج و مَبْرَمان واکابر من لقینا من الشیوخ».**
و باز وی گفته: **«لمّا صنّف المازنی کتابه الالف و اللام سَأَل المبرَّد عن دقیقةٍ و عویصةٍ فاجابه بأحسن جواب، فقال له: قم فانت المبرّد (بکسر الراء) ای المثبت للحق: فغیّره الکوفیون، و فتحوا الرّاء».** نگاه کنید به: «المزهر»، ج ۲، صفحات ۴۲۷، ۴۰۸ و ۴۰۹. و «تأسیس الشیعه»، ص ۷۲. و «الذریعه»، ج ۴، ص ۲۰۵. و ج ۱۴، ص ۴۴. و ج ۲۰ ص ۲۵۷. و «راهنمای دانشوران»، ص ۹۷ و ۹۸. و «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۱۳۲.

و اگر صرف حکم را به معنی ثبوت حکم برای تابع (معطوف) بگیریم. بدین شیوه که: معنی **«ماجاءنی زید بل عمروٌ»** بشود: «عمرو آمد»؛ همان گونه که مذهب جمهور است، آنگاه اشکال پدید می‌آید. و اشکال این است که: حکم معطوف علیه (متبوع)، منفی است و حکم تابع، مثبت. و در این هنگام صرف حکم از متبوع به تابع، معنی ندارد.

ضمیر **«جعلناه»** به **«صرف الحکم»** باز می‌گردد.

خلاصهٔ اقوال در «ماجاءنی زیدٌ بل عمروٌ»:

۱ ـ حکم برای تابع، ثابت باشد و متبوع مسکوت عنه. یعنی: عمرو آمد، و آمدن و نیامدن زید احتمالی است. **جمهور** بر این عقیده‌اند.

۲ ـ حکم برای تابع، ثابت باشد و از متبوع نفی شده باشد. بدین معنی که: عمرو آمد و زید نه. **«ابن مالك»** بر این باور است.

۳ ـ حکم از تابع نفی شده باشد و متبوع مسکوت بماند. بدین ترتیب که: عمرو نیامد، و آمدن و نیامدن زید احتمالی است؛ **«مذهب مبرّد»**.

۴ ـ حکم از تابع، نفی شده باشد و برای متبوع، اثبات. بدین روش که: عمرو نیامد ولی زید آمد. و این سخن **«ابن حاجب»** است.

« (او الشك) من المتکلم (اَو التشکیك للسّامع) ای إیقاعه فی الشّك (نحو جاءنی زید او عمرو) ».

یا چیزی را بر مسندالیه عطف می‌کنیم چون ما در مسندالیه شك داریم یا می‌خواهیم شنونده را در شك بیفکنیم؛ مانند: **«جاءنی زید او عمروٌ»**. این مثال، هم می‌شود برای جلوهٔ شك متکلم باشد. و هم برای به تردید انداختن شنونده.

ضمیر **«ایقاعه»** به شنونده باز می‌گردد.

«اَو للابهام، نحو قوله ـ تعالی ـ: (و اِنّا اَو ایّاکم لَعَلی هُدیً او فی ضَلالٍ مبین)».

یا برای مسندالیه معطوف می‌آوریم برای ابهام. یعنی: مشخّص نکردن و حتمی نیاوردن حکم و موضوع، و مسلّم نگفتن خبر برای یك مسندالیه.

مانند: **«اِنّا اَو اِیّاکم لَعَلی هُدیً اَو فی ضَلالٍ مُبین»**.[1]

یعنی: «ما یا شما بر هدایتیم یا فرو رفته در گمراهی و تباهی آشکار».

شاهد در **«اَو»** ی اوّل است، که برای ابهام آمده.[2]

در این جا نه متکلم شک دارد و نه می‌خواهد کسی را دچار شک کند. تنها برای رهایی از خشم و تعصب مخاطبان **«ابهام»** در کلام آمده.

«او للتخییر او للاباحة. نحو: «لِیَدْخُلِ الدّار زید اَو عمروٌ» و الفرق بینهما اَن فی الاباحة یجوز الجمع بینهما بخلاف التخییر».

یا بر مسندالیه، معطوف می‌آوریم تا تخییر (اختیار داشتن) یا اباحه (روا بودن) را نشان بدهیم. همچون: **«لیدخل الدارَ زیدٌ او عمروٌ»**.

«تخییر» و **«اباحه»** این فرق را دارد که: در تخییر، معطوف و معطوف علیه باهم جمع نمی‌شود. لیکن در اباحه جمع می‌شود.

برخی گفته‌اند: اگر جمع بین آن دو نیکو باشد اباحه است. مثل: **«تعلم فقهاًاونحواً»**. و اگر جمع بین آن دو شایستگی ندارد، تخییر است. بسان: **«اضرب زیداً او عمراً»**.

باید بدانیم: از قرینه خارجی می‌فهمیم که: جمع ممکن یا شایسته است تا اباحه باشد یا ممکن و شایسته نیست تا تخییر باشد.

«یجوز الجمع بینهما». یعنی: بین معطوف و معطوف علیه.

اکنون فشردهٔ بحث عطف بر مسندالیه را می آوریم:

عطف بر مسندالیه یا برای تفصیل مسندالیه است.

یا برای تفصیل مسند.

یا برای بازگرداندن شنونده از اشتباه.

یا برای دگرگون کردن حکم از یك مسندالیه به مسندالیه دیگر.

یا برای شك، تشکیك، ابهام، تخییر و اباحه.

این نکته نیز قابل توجه است که: مصنّف عطف با **«امّا»** و **«ام»** را ذکر نکرده است.

---

۱ ـ سبأ / ۲۴.

۲ ـ ابن هشام نوشته: **«اَو حرف عطفٍ ذکر له المتأخرون معانی انتهت اِلی اثنی عشر»**.

و بعد افزوده: «الثانی الابهام. نحو: «اِنّا او ایّاکم لعلی هدیً او فی ضلالٍ مبین». الشاهد فی الاولی». مغنی، ص ۳۲.

اکنون بگویید

۱ ـ به چه انگیزه‌هایی برای مسندالیه معطوف می‌آوریم؟
۲ ـ فرق شك، تشکیك و ابهام در چیست؟
۳ ـ ترتیب در اجزای متبوع «حتّی» چگونه است؟
۴ ـ صرف حکم از متبوع چه مفهومی دارد؟
۵ ـ **«ما جاءنی زید بل عمروٌ»** با توجه به باورهای نحویین چند معنا می‌تواند داشته باشد؟

« (و امّا فصله) ای تعقیب المسندالیه بضمیر الفصل، و اِنّما جعله من احوال المسندالیه لانّه یقترن به اَوّلاً، و لانّه فی المعنی عبارة عنه و فی اللفظ مطابق له».

امّا ضمیر فصل به دنبال مسندالیه آوردن:
مصنّف، آوردن ضمیر فصل را از احوال مسندالیه قرار داد؛ چون:
۱ ـ ضمیر فصل در آغاز به مسندالیه می‌پیوندد.
۲ ـ ضمیر فصل در معنی همان مسندالیه است.[۱]
۳ ـ ضمیر فصل در لفظ نیز با مسندالیه هماهنگ و مطابق است. بدین شیوه که می‌گوییم:

«علی هو الامیر». و **«فاطمة هی اُمُّ ابیها»**. و **«الحسن و الحسین هما سیّداشباب اهل الجنّه»**.

ضمیر **«لانّه»** به **«ضمیر فصل»**، و ضمیر **«به»** و **«عنه»** و **«له»** به مسندالیه باز می‌گردد.

« (فلتخصیصه) ای المسندالیه (بالمسند) یعنی لقصر المسند علی المسندالیه؛ لانَّ معنی قولنا: «زیدٌ هو القائم»، اَنَّ القیام مقصور علی زید لایتجاوزه اِلی عمرو».

امّا از این رو برای مسندالیه ضمیر فصل می‌آوریم تا مسندالیه را ویژهٔ مسند سازیم. یعنی: مسند را منحصر در مسندالیه کنیم؛ چون: معنی سخن ما که می‌گوییم: **«زیدٌ هو القائم»** منحصر بودن قیام در زید است. و تجاوز نکردن آن قیام از زید به عمرو.

---

۱ ـ ضمیر فصل هنگامی با مسندالیه است که: اسم باشد و در ترکیب یا مبتدا، یا بدل یا تأکید قرار گیرد. و گرنه به باور بسیاری از نحویین، حرف است و در آن صورت دیگر هم معنی با مبتدا نیست.

«لایتجاوزه»: فاعل **«لایتجاوز»** **«قیام»** است و ضمیر مفعولی آن به **«زید»** برگشت می‌کند.

«فالباء فی قوله: «فلتخصیصه بالمسند»، مثلها فی قولهم «خَصَصْتُ فلاناً بالذکر». ای ذکرته دون غیره، کانّك جعلته مِنْ بین الاشخاص مختصاً بالذکر، ای منفرداً به. و المعنی: ههنا جعل المسندالیه من بین ما یصح اتصافه بکونه مسنداً الیه مختصاً بَانْ یثبت له المسند، کما یقال فی «ایّاك نعبد»، معناه نخصك بالعبادة و لانعبد غیرك».

پس **«باء»** در **«فلتخصیصه بالمسند»** همانند **«باء»** در **«خصصت فلاناً بالذکر»** است. یعنی: تنها او را یاد کردم نه غیرش را.

گویا تو تنها او را از بین افراد، ویژهٔ یاد و ذکر ساخته‌ای. و او مختص به ذکر بوده. بنابراین، معنی **«فلتخصیصه بالمسند»** این است که: تو از میان همهٔ آنهایی که می‌توانسته‌اند مسندالیه قرار گیرند این مسندالیه را ویژهٔ آن ساخته‌ای که خبر برایش اثبات گردد. به همان ترتیب که: در **«ایّاك نعبد»** گفته می‌شود: «عبادت و ستایش را ویژهٔ تو می‌سازم و دیگری را نمی‌ستایم».

تفسیر

در هر حصر، ما یك **«مقصور»** داریم و یك **«مقصور علیه»**. آنچه منحصر می‌شود **«مقصور»** است. و آنچه بر آن منحصر شده **«مقصور علیه»**.

مثلاً: هنگامی که می‌گوییم: **«خَصّصْت فلاناً بالذکر»**، **«ذکر»**، مقصور می‌شود و آن **«شخص»**، مقصور علیه.

اکنون سخن بر سر این است که: بایی که بعد از مادهٔ اختصاص می‌آید آیا بر سر **«مقصور»** می‌نشیند یا بر سر **«مقصور علیه»**؟

مصنف گفته: **«فلتخصیصه بالمسند»**. و شارح تفسیر کرده: **«یعنی قصر المسند علی المسندالیه»** تا بگوید: **«باء»** بر سر مقصور در آمده و می‌رساند که: مسند **«مقصور»** است. و آن باید منحصر شود در مسندالیه. همانطور که در **«نخصك بالعبادة»**، **«عبادت»** مقصور بود و ویژهٔ خداوند متعال.

ضمیر **«مثلها»** به **«باء»**، و ضمیر **«ذکرته»** و **«غیره»** و **«جعلته»** به **«فلان»** بر می‌گردد. و ضمیر **«منفرداً به»** به **«ذکر»**.

نکته‌ها

نکته اول: در مطوّل به نقل از کشاف آمده که: ضمیر فصل، گاهی برای حصر مسندالیه در مسنداست. همچون: **«الکرم هو التقوی و الحسب هو المال»**.[1]

نکتهٔ دوم: برخی از علمای بلاغت بر این باورند که: ضمیر فصل برای تأکید نیز می‌آید.

نکتهٔ سوم: در فارسی واژه‌های «او»، «همو» و «خودش» گاه‌گاه کار ضمیر فصل عربی را می‌کند.

اکنون به نمونه‌هایی از ضمیر فصل بنگرید:

«و اولئك هم المفلحون».[2]

«کنّا نحن الوارثین».[3]

«اِنَّ اللّه هو یقبل التوبة عن عباده».[4]

«وکلمة اللّه هی العلیا».[5]

«اَن یا موسی اِنّی اَنَا اللّه».[6]

«و اللّه هو السمیع العلیم».[7]

«کنتَ انتَ الرقیب علیهم».[8] ـ (به عقیدهٔ ابن هشام **«انت»** ضمیر فصل است).

«انّهم هم السفهاء».[9]

«و اِنّا لنحن الصافون».[10]

---

۱ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۸۰. و مطوّلهای چاپ جدید، ص ۱۰۶.
۲ ـ بقره / ۵.
۳ ـ قصص / ۵۸.
۴ ـ توبه / ۱۰۴.
۵ ـ توبه / ۴۰.
۶ ـ قصص / ۳۰.
۷ ـ مائده / ۷۶.
۸ ـ مائده / ۱۱۷.
۹ ـ بقره / ۱۳.
۱۰ ـ صافات ۱۶۵.

بحث تقدیم مسندالیه

- اصل بودن بدون دلیل عدول از آن.
- جایگزین کردن خبر در ذهن شنونده.
- برای تفاؤل و به شادی مخاطب شتاب دادن.
- برای تطیّر و سرعت در ایجاد نگرانی.
- خاطر نشان کنیم که مسندالیه از خاطر نمی‌رود.
- نامش لذت آور است.
- سخن شیخ عبدالقاهر در «ما انا قلت».
- قصر قلب و افراد.
- تقدیم گاهی برای تقوّی و گاه برای تخصیص می‌آید.
- نظریّهٔ سکاکی.
- سخن سکاکی در تقدیم مسندالیه نکره.
- «شرٌّ اهرّ ذا ناب».
- تقدیم لازم گونهٔ «مثل» و «غیر» در «مثلك لا یبخل» و «غیرك لا یجود».
- بحث «کلّ انسان لم یقم» و «ترجیح تأسیس بر تأکید».
- حدیث ذوالیدین و تعبیر «کل ذلك لم یکن».
- شعر ابوالنّجم.

« (و اَمّا تقديمه) اى تقديم المسنداليه (فلكون ذكره اهم) و لا يكفى فى‌التقديم مجرد ذكر الاهتمام، بل لابّد من اَنْ يُبينَ‌اَنَّ الاهتمام من أى جهة و بأى سببٍ، فلذا فَصَّلهُ بقوله (اِمّا لانّه) اى تقديم المسنداليه (الأصل) لانّه المحكوم عليه، و لابد من تحققه قبل الحكم، فقصد وا اَنْ يكون فى الذكر ايضاً مقدماً».

اَمّا مسنداليه را مقدم مى‌آوريم از اين رو كه: اهميت بيشترى دارد و تنها نبايد به گفتن اهميت بيشتر بسنده كنيم. بلكه بايد انگيزهٔ اهميّت بيان شود. به همين جهت مصنف اين انگيزه‌ها را شرح داده و گفته: يا تقديم مسنداليه به سبب اصل بودن آن است؛ چون مسنداليه، محكوم عليه است و محكوم عليه بايد قبل از حكم تحقق يابد. به همين دليل خواسته‌اند تا در ذكر نيز مقدم باشد.

و به سخن ديگر: مسنداليه تقدم وجودى دارد، با مقدم شدنش در ذكر، تقدم وضعى نيز پيدا مى‌كند. يعنى: مسنداليه تحققش چه در ذهن و چه در خارج، قبل از تحقق مسند است؛ زيرا تحقق ذات، موصوف و موضوع قبل از تحقق حكم، صفت و اسناد است. و اگر در نوشتن و گفتن پيشى گيرد هماهنگ با تقدم وجودى مى‌شود.

«فلذا»: از اين رو كه ذكر اهتمام كافى نيست.

ضمير **«فصّله»** به سبب اهتمام برگشت مى‌كند. و ضمير **«تحققه»** به محكوم عليه.

فاعل **«فقصدوا»** علماء هستند.

« (و لامقتضى للعدول عنه) اى عن ذلك الاصل اِذ لوكان اَمرٌ يقتضى العدول عنه فلايقدم كما فى الفاعل. فانَّ مرتبة العامل التقدم على المعمول».

در حالى كه علاوه بر اصل بودن، انگيزه‌اى براى بازگشت از اصل نباشد؛ زيرا اگر چنين انگيزه‌اى پديد آيد مسنداليه مقدم نمى‌شود. همانطوركه فاعل، با اين كه اصل است بر فعل پيشى نمى‌گيرد؛ چون مقدم بودن جايگاه عامل بر معمول، دليل عدول از اصل است.

« (و إمّا ليتمكن الخبر فى ذهن السامع لانّ فى المبتدا تشويقاً اليه) اى الخبر».

يامسنداليه را مقدم مى‌آوريم تا خبر در ذهن شنونده جايگير شود؛ چون مبتدا شوق انسان را نسبت به خبر بر مى‌انگيزد.[1]

---

۱ ـ در فارسى مانند اين شعر نظامى:

آن پير حيايى خدا ترس — با شير خداى بود همدرس

«کقوله:

والذی حارت البریّه فیه حیوان مستحدثٌ من جماد[1]

یعنی: آنچه آفریدگان در آن حیرانند، زیستنی است که پدید آمده از جماد.

شرح واژه‌های شعر

«حارت»: سرگشته شد، حَیران شد.

قابل تذکر است که: **«حَیران»** بفتح «حاء» صحیح است. ولی در فارسی بکسر «حاء» تداول یافته.

«بریّه» بفتح «باء» و تشدید «یاء» به معنی مخلوق و آفریدگان می‌باشد ولی در اینجا مقصود، بنی آدم است.[2]

«حَیَوان» بر وزن «جَوَلان»، به معنی زیستن و زندگان می‌آید. در قرآن مجید آمده: **«اِنَّ الدارَ الآخرة لَهی الحَیَوان»**.[3]

«مستحدث»: پدید آمده.

«جماد» برابر مایع، و چیزی است که: رشد ندارد.

---

۱ ـ این شعر از احمدبن عبدالله، معروف به **«ابو العلاء مَعَرّی»** است.

وی روز جمعهٔ ۲۷ ربیع‌الاول سال ۳۶۳ در **«معرّه»** یکی از شهرهای شامات به دنیا آمد. در خردسالی آفت آبله و کوری به دستش عصا سپرد. ولی نبوغ و عطش فراگیری دانش، او را به شهرهای گوناگون برد تا دانش دانشمندان، جامش را سرشار از فلسفه و ادبیات کرد.

از کتابهای اوست: **«رسالة الغفران»**، **«رسائل ابی العلاء»**، **«رساله ملقی السبیل»**، **«الفصول و الغایات»**، و **«معجز احمد»**.

و از سروده‌های اوست: **«سقط الزند»** (**«زند»**، آهنی است که بر سنگ چخماق می‌زنند. و **«سقط»** جرقه‌ای است که از آن سنگ می‌جهد).

کتاب **«ضرام السقط»** نوشتهٔ محمد خوارزمی شرح همین دیوان است. و از سروده‌های اوست **«اللزوم»**.

شیشه عمر ابوالعلاء روز جمعهٔ سیزدهم ربیع الاوّل ۴۴۹ هجری شکست. نگاه کنید به: «راهنمای دانشوران»، ص ۱۷۷ و ۱۸۸. و «روضات الجنّات»، ج ۱، صفحات ۲۷۲ ـ ۲۶۵. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، صفحات ۵۰۷ ـ ۵۰۱. و «تاریخ ادبیات عرب»، صفحات ۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳.

۲ ـ در قرآن شریف آمده: **«اولئك هم شَرّ البریّة»**. بینه / ۶.

و **«اولئك هم خیرالبریّة»**. بینه / ۷.

۳ ـ عنکبوت / ۶۴.

شاهد شعر:

در این شعر «**الذی**» مبتداست و «**حارت البریّة**» صلهٔ آن. این موصول وصله، شوق شنونده را نسبت به خبر بر می‌انگیزد. و هنگامی که خبر (**حَیَوان**) فرا می‌رسد خوب در ذهن شنونده جایگزین می‌شود. و «**حَیَوان**» پاسخی است به آن عطشی که: در جان ما پدید آمده تا بفهمیم چه چیزی است که شگفتی همه را برانگیخته.

بیان معنی شعر:

«**یعنی تحیرت الخلائق فی المعاد الجسمانی، و النشور[1] الذی لیس بنفسانی**».

یعنی: آفریدگان شگفت زده شده‌اند از معاد جسمانی و برانگیخته شدنی که روحانی نیست.

همین مقصود شاعر بوده به دلیل شعر پیشین آن:[2]

بـانَ امـر الاله و اخـتلف النّـاس فـداعٍ اِلی ضـلالٍ و هـادِ

یعنی: امر خداوند آشکار است. و مردم اختلاف پیداکرده‌اند. برخی به گمراهی می‌خوانند و بعضی هدایتگرند.

«**یعنی: بعضهم یقول بالمعاد، و بعضهم لا یقول به**».

یعنی: گروهی از مردم، معاد (جسمانی) را می‌پذیرند. و برخی به آن باور ندارند.

« **(و اِمّا لتعجیل المسرة اَو المساءة للتفاؤل) علّة لتعجیل المسرّة**».

یا مسندالیه را مقدم می‌آوریم تا به شادکردن مخاطب سرعت ببخشیم، به جهت تفاؤل. یا بر نگران کردن او شتاب کنیم.

---

۱ ـ «نشور» به معنی پراکنده شدن، بر انگیخته شدن و گسترده شدن است.
«**سَمِعتُ نشراً حَسَناً ای: حدیثاً یَنشر من مدحٍ و غیره، و نشر المیّت نشوراً**». مفردات راغب، ص ۴۹۲.

۲ ـ «حَیَوان» پدید آمده از جماد می‌تواند نمونه‌های گوناگونی داشته باشد:

۱ ـ حضرت آدم که با گل سرشته شد.

۲ ـ ناقهٔ حضرت صالح (ع) که از کوه درآمد.

۳ ـ اژدهای حضرت موسی (ع) که از چوب برخاست.

۴ ـ ققنس مرغ افسانه‌ای معروف به مرغ آتش، که گویند: جوجه‌اش از خاکستر وی پدید می‌آید.

۵ ـ معاد جسمانی که انسانها از خاک بر می‌خیزند.

مراد شاعر همین معنی آخر است. به دلیل روند اشعار. و به دلیل این که: ابوالعلاء در سوگ یك فقیه مسلمان حنفی این شعرها را سروده.

«علة لتعجیل المسرة».[۱] یعنی: تفاؤل انگیزهٔ ما برای شتاب، در شاد کردن است.

« (او التطیر) علةٌ لتعجیل المساءَة» یا برای **«تطیر»**: فال بد زدن.[۲]

این **«تطیر»** انگیزهٔ ما بر زود نگران کردن شنونده است.

« (نحو: سعد فی دارک) لتعجیل المسرة».

مانند: «سعد در خانهٔ تو است». برای زود شادمان کردن.

مقصود از **«سعد»**، در این مثال نام کسی است. لیکن چون **«سعد»** و سعادت هم خانواده است با تقدیمش فال نیك زده می‌شود.

« (و السفاح فی دار صدیقك) لتعجیل المساءة».

و مثل: «سفاح در خانهٔ دوست تو است».[۳] تا زودتر نگران شود.

«سفاح» در این مثال نام کسی است ولی چون یکی از معانی آن در لغت **«خونریز»** است با آن فال بد زده شده است.

« (و اِمّا لایهام اَنّه) ای المسندالیه (لایزول عن الخاطر)[۴] **لکونه مطلوباً (او اَنّه یستلذبه) لکونه محبوباً».**

یا مسندالیه را مقدّم می‌داریم تا شنونده بپندارد که: آن از دل نمی‌رود؛ چون دلپذیر است.

یا مقدم می‌داریم از این رو که: محبوب است و نامش لذت آور. (و هر چه مطلوب است و محبوب در آغاز می‌آید).[۵]

---

۱ ـ **«تفاؤل»**: فال گرفتن، فال نیك گرفتن. نقل شده: **«تفألوا بالخیر تجدوه»**: فال نیك بزنید آن را می‌یابید.

۲ ـ **«تطیّر»**: فال بد گرفتن. و در اصل، تطیر فال گرفتن به مرغ است و آن را عرب به فال بد می‌داند.منتخب اللغات، ص ۱۰۱.

در قرآن مجید آمده: **«قالوا اِنّا تطیّرنا بکم»**. یس / ۱۸.

۳ ـ **«سَفّاح»**: بفتح، و تشدید «فاء»، مرد بسیار عطا و فصیح و قادر بر سخن و خون‌ریز. و لقب عبدالله بن محمّد اوّل خلیفه از خلفای بنی‌عباس و رئیس و مهتر عرب. منتخب اللغات، ص ۲۴۸.

۴ ـ **«خاطر»** به معنی قلب و ذهن است. حافظ سروده:

من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم ... لطفها می‌کنی ای خاك درت تاج سرم

۵ ـ مانند:

خدا داد ما را چنین دستگاه ... خدا داده را چون توان بست راه

نظامی.

و یا:

شمس تبریزی که نور مطلق است ... آفتاب است و زانوار حق است

مولوی.

« (و اِمّا لنحو ذلك)کاظهار تعظیمه او تحقیره اَو ما اشبه ذلک».

یا مسندالیه را مقدم می‌داریم برای انگیزه‌هایی مانند آنچه گفتیم. مثل: ابراز شکوه مسندالیه. یا جلوهٔ خُردی و کوچکیش. و مانند اینها.[1]

«او ما اشبه ذلك» مانند تقدیم به جهت صدارت طلب بودن مسندالیه.

یا برای این‌که: از ابتداکسی غیر از مسندالیه در ذهن نیاید. مانند این شعر منوچهری:

ایزد همه آفاق بدو داد و به حق داد ناحق نبود آنچه بود کار خدایی

« (قال عبدالقاهر: و قدیقدم) المسندالیه (لیفید) التقدیم (تخصیصه بالخبر الفعلی) ای قصر الخبر الفعلی علیه (اِنْ ولی) المسندالیه (حرف النفی) ای وقع بعدها بلافصل (نحو: ما انا قلت هذا. ای لم اقله مع اَنّه مقول لغیری)».[2]

شیخ عبدالقاهر گفته: گاهی مسندالیه مقدم می‌شود تا اختصاص خبری راکه فعل یا مانند آن است به مسندالیه فهمیده شود. اگر آن مسندالیه بدون فاصله بعد از حرف نفی آمده باشد.

مثل: **«ما انا قلت هذا»**. یعنی: تنها من نگفتم. که مفهومش این است: غیر من گفته.

مراد از **«خبر فعلی»**، فعل صریح، یا اسمی است که: به معنی فعل بیاید.

به همین جهت نگفت: **«تخصیصه بالفعل»**؛ چون آنگاه تنها فعل را فرا می‌گرفت.

«باء» در **«تخصیصه بالخبر الفعلی»** بر سر مقصور آمده. از این رو شارح آن را تفسیر کرده به قصر خبر فعلی بر آن مسندالیه.

ضمیر **«علیه»** به مسندالیه باز می‌گردد.

«فالتقدیم یفید نفی الفعل عن المتکلم و ثبوته لغیره علی الوجه الذی نفی عنه من العموم او الخصوص، و لایلزم ثبوته لجمیع من سواک؛ لانّ التخصیص ههنا اِنّما هو بالنسبة اِلی مَن توهم المخاطب اشتراکك معه فی القول، او انفرادک به دونه».

بنابراین، مقدم شدن مسندالیه، نفی فعل را از متکلم و ثبوتش را برای غیر متکلم

---

۱ ـ مانند: **«الله ولیّ الذین آمنوا»**. بقره / ۲۵۷.

و یا:

مصطفی آمده به معماری که دلم را خراب دید ستند

و آنجا که برای تحقیر مقدم شده همچو:

خر بر آن آدمی شرف دارد که دل مردمان بیازارد

سعدی.

۲ ـ دلائل الاعجاز، ص ۹۶ و ۹۷.

می‌فهماند. و فعل به همان‌گونه که از متکلم نفی شده، برای غیر متکلم اثبات می‌شود.

اگر از متکلم فعل خاصّی نفی شده یا به شیوهٔ خاصی، برای غیر نیز به همان شکل اثبات می‌شود؛ مثلاً: اگر گفتیم: **«ما انا قلت هذا»** فعل خاصی از متکلم نفی شده. و همان فعل خاص برای غیر متکلم اثبات می‌گردد.

لیکن اگر فعل به شیوهٔ عام از متکلم نفی شود به همان شیوه برای غیر متکلم اثبات می‌شود. مثل: **«ما انا قلت شیئاً»**. و لازم نیست وقتی از متکلم نفی شد برای هر کس که غیر از متکلم است اثبات شود.

شما وقتی می‌گویی: **«ما انا قلت»**، نفی کرده‌ای از خودت گفتن را و اثبات کرده‌ای برای کسانی که مخاطب پنداشته تو و آنان با هم در گفتن، شریك بوده‌اید. مثلاً: مخاطب خیال کرده: تو و پانزده نفر با هم گفته‌اید. این جمله، گفتن را از تو نفی می‌کند و برای آن پانزده نفر اثبات. و اگر مخاطب، گمان کرده که: هزار نفر با تو شریك بوده‌اند. تو از خودت نفی کرده‌ای و برای آن هزار نفر اثبات. و به همین گونه.

خلاصه، این قصر، اضافی است نه حقیقی. و در قصر اضافی، اثبات فعل به اندازهٔ توهّم مخاطب است.

«و ثبوته لغیره» یعنی: ثبوت فعل را برای غیر متکلم.

«علی الوجه الذی نفی عنه»: همان‌گونه که از متکلم نفی شده.

«التخصیص ههنا»: تخصیص در این بحث که اضافی است. اصولاً تخصیص در قصر قلب و افراد و تعیین، اضافی است.

«اِنّما هو» یعنی: تخصیص.

«اِلی مَنْ توهم المخاطب اشتراکك معه فی القول»: این تخصیص نسبت به کسانی است که مخاطب پنداشته با تو در گفتار شریك بوده‌اند.

ضمیر **«معه»** به **«من»** موصوله باز می‌گردد.

در اینجا که مخاطب پندار اشتراک داشته و ما این پندار را نفی می‌کنیم **«قصر افراد»** نامیده می‌شود.

«او انفرادک به دونه»: یا نسبت به کسانی است که مخاطب گمان کرده: آنان نگفته‌اند تنها تو گفته‌ای.

ضمیر **«به»** به **«قول»**، و ضمیر **«دونه»** به **«من»** موصوله باز می‌گردد.

و این، قصر قلب است. و عقیدهٔ مخاطب را دگرگون می‌کند. مخاطب، خیال کرده

که: تنها تو گفته‌ای و آن مجموعه نگفته. شما می‌گویی: تنها من نگفتم؛ آن جمع گفته.

«(و لهذا) ای و لانّ التقدیم یفید التخصیص و نفی الحکم عن المذکور مع ثبوته للغیر (لم یصح ـ ما انا قلت) هذا (و لاغیری) لانّ مفهوم ـ ما انا قلت ـ ثبوت قائلیة هذا القول لغیر المتکلم، و منطوق لاغیری نفیها عنه، و هما متناقضان».

و برای این که تقدیم، تخصیص و نفی حکم را از مذکور و اثباتش را برای غیر مذکور می‌رساند صحیح نیست بگوییم: **«ما انا قلت هذا و لاغیری»**؛ چون مفهوم **«ما انا قلت هذا»** این است که: دیگری گفته. و منطوق **«لاغیری»** این که: دیگری نگفته. آنگاه این مفهوم و منطوق متناقض می‌شود.

شرح:

تقدیم، نشانگر حصر است. و حصر از دو چیز پدید آمده: نفی و اثبات.

بر همین اساس مترجمان قرآن **«اِنّما»** را به: «این است و جز این نیست» ترجمه می‌کرده‌اند.

مقدم شدن **«انا»** در مثال **«ما انا قلت»** حصر را بیان می‌کند. یعنی: تنها من نگفتم. و از مفهوم آن بر می‌آید که: دیگران گفته‌اند. آنگاه اگر **«لاغیری»** به دنبالش بیاید صریح لفظ **«لاغیری»** می‌فهماند که: دیگران نیز نگفته‌اند. و این مفهوم حصر، با منطوق **«لاغیری»** تناقض پیدا می‌کند.

«و منطوق لاغیری نفیها عنه». ضمیر **«نفیها»** به **«قائلیة»**، و ضمیر **«عنه»** به **«غیر»** باز می‌گردد.

«هما» یعنی: مفهوم و منطوق.

مراد از **«مفهوم»** در اینجا **«مفهوم مخالف»** است.[1] یا به تعبیر دیگر: **«مفهوم حصر»**.

«(و لاما اَنا رأیت احداً) لانّه یقتضی اَنْ یکون اِنسان غیر المتکلم قد رأی کل احد من الانسان؛ لانّه قد نفی عن المتکلم الرؤیة علی وجه العموم فی المفعول، فیجب اَن یثبت لغیره علی وجه العموم فی المفعول، لیتحقق تخصیص المتکلم بهذا النفی».

و صحیح نیست که گفته شود: **«ما انا رأیت احداً»**؛ زیرا این سخن اقتضا می‌کند که:

---

۱ ـ **«مفهوم المخالفة هو ما یفهم منه بطریق الالتزام. و قیل: هو اَنْ یثبت الحکم فی المسکوت علی خلاف ما ثبت فی المنطوق»**. تعریفات سیّد شریف، ص ۹۸.

انسانی غیر از متکلم همهٔ انسانها را دیده باشد؛ چون دیدن متکلم به شیوهٔ عموم، در مفعول نفی شده. پس باید به شیوهٔ عموم در مفعول نیز برای غیر متکلم اثبات شود، تا اختصاص و حصر متکلم به این نفی، تحقق یابد.

مقصود از عمومیّت مفعول، این است که: **«احد»** نکره و در سیاق نفی قرار گرفته و بدون شك، عمومیّت را می‌فهماند. یعنی: تنها من هیچ کس (یا همه را) ندیدم. آنگاه از این سخن بر می‌آید که: کسی یا کسانی همه را دیده باشند. و همه کس را دیدن عادتاً محال است.

ضمیر **«لانّه قدنفی»** شأن است.

«(و لاما اَنَا ضربت اِلا زیداً) لانّه یقتضی اَنْ یکون اِنسان غیرک قدضرب کل احد سوی زید؛ لاَنَّ المستثنی منه مقدر عام، وکلُّ ما نفیته عن المذکور علی وجه الحصر یجب ثبوته لغیره تحقیقاً لمعنی الحصر، اِنْ عاماً فعامٌ و اِنْ خاصّاً فخاصٌ».

همین گونه درست نیست که بگویی: **«ما انا ضربت اِلاّ زیداً»**. یعنی: من نزدم مگر زید را؛ چون این سخن اقتضا می‌کند: کسی غیر از تو همه را به استثنای زید زده باشد. برای این که «مستثنی منه» در این مثال، مقدّر است و عام. در اصل بوده: **«ما انا ضربت احداً اِلاّ زیداً»** و هر چه از مذکور به شیوهٔ حصر نفی شود باید برای غیر مذکور ثابت گردد، تا حصر تحقق یابد.

اگر آن نفی، عام باشد مانند: **«ما انا رایت احداً»** اثبات نیز عام است. و اگر آنچه نفی شده خاص باشد مثل **«ما انا رأیت هذا»** که آنچه نفی شده خاص است **(هذا)** باید آنچه برای غیر اثبات می‌گردد خاص باشد.

ضمیر **«لانّه یقتضی»** به مثال بر می‌گردد. و ضمیر **«نفیته»** و **«ثبوته»** به **«ما»** ی موصوله در **«ما نفیته»** برگشت می‌کند. و ضمیر **«لغیره»** به **«مذکور»**.

«اِنْ عاماً فعام» یعنی: اِنْ کان النفی عن المذکور عاماً فالثبوت عام. «اِنْ خاصاً فخاص» یعنی: اِنْ کان النفی عن المذکور خاصاً فالثبوت خاصٌ».

«و فی هذا المقام مباحث نفیسة و شحنابها فی الشرح».[1]

و در این زمینه پژوهشهای ارجمندی هست که مطوّل را به آنها آراسته‌ایم.

۱ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۸۵ و ۸٦.و مطولهای چاپ جدید، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

«(و الاّ) ای و اِنْ لم یل المسندالیه حرف النفی، بأنْ لایکون فی الکلام حرف النفی، أو یکون حرف النفی، متأخراً عن المسندالیه (فقد یأتی) التقدیم (للتخصیص ردّاً علی من زعم انفراد غیره) ای غیر المسندالیه المذکور (به) ای بالخبر الفعلی».

و اگر مسندالیه بلافاصله بعد از حرف نفی نیاید، بدین شکل که: اصلاً در کلام، حرف نفی نباشد؛ و یا بعد از مسندالیه آمده باشد، آنگاه تقدیم گاهی برای حصر و تخصیص می‌آید. تا پندار کسی که خبر فعلی را تنها ویژهٔ غیر مسندالیه ذکر شده می‌داند بازگردانده شود.

به عبارت دیگر: این سخن در برابر کسی گفته می‌شود که: خیال کرده تنها غیر مسندالیه مذکور مختص به خبر فعلی است. مثلاً: مخاطب گمان کرده: غیر من تلاش کرده و من نکوشیده‌ام. آنگاه من می‌گویم: «**انا سعیت فی حاجتك**». یعنی: تنها من کوشیدم تا نیازت را برآورم.

تقدیم «**انا**» مفید حصر است و مفهومش این می‌شود که: غیر من تلاش نکرده.

«(او) زعم (مشارکته) ای مشارکة الغیر (فیه) ای فی الخبر الفعلی (نحو أنا سعیت فی حاجتك) لمن زعم انفراد الغیر بالسعی، فیکون قصر قلب. أو زعم مشارکته لك فی السعی، فیکون قصر افراد».

و یا ردّ کسی باشد که پنداشته: غیر مسندالیه نیز با مسندالیه در خبر فعلی شریك بوده. مانند: «**أنا سعیت فی حاجتك**»، که به کسی می‌گویی که گمان کرده تنها غیر تو کوشیده. و آنگاه قصر قلب است. یا به کسی می‌گویی که پنداشته: دیگری با تو در کوشیدن شریك بوده. و در آن هنگام قصر افراد می‌شود.

«(و یؤکد علی الاوّل) ای علی تقدیر کونه رَدّاً علی من زعم انفراد الغیر (بنحو لاغیری) مثل: لازیدٌ و لاعمروٌ و لامن سوای، لانّه الدّال صریحاً علی نفی شبهة أنَّ الفعل صدر عن الغیر».

و هنگامی که «**انا سعیت فی حاجتك**» را به کسی بگویم که پنداشته:تنها غیر من کوشیده، با مانند: «**لاغیری**»، «**لازید**»، «**لاعمرو**» «**لامَنْ سوای**» تأکید می‌شود. برای این که: چنین کلماتی شبهه و پندار پدید آمدن تلاش از غیر مرا صریحا نفی می‌کند.

«**بنحو لاغیری**». یعنی: با «**لاغیری**» و مانند آن.

«**لانّه الدّال صریحاً**» ضمیر «**لانّه**» به «**نحو لاغیری**» بر می‌گردد.

گفت: **«لاغیری»** و مانند آن، صریحاً شبههٔ صدور از غیر را می‌زداید؛ چون تقدیم نیز اختصاص و حصر را می‌رساند.

و مفهوم حصر، نفی از غیر هست؛ لیکن دلالتش مفهومی است و صریح نیست.[1]

(و) یؤکد (علی الثانی) ای علی تقدیر کونه رداً علی من زَعَم المشارکة (بنحو وحدی) مثل منفرداً، او متوحِّداً، او غیر مشارک، او غیر ذلك، لانّه الدال صریحاً علی اِزالة شبهة اشتراك الغیر فی الفعل. و اگر **«انا سعیت فی حاجتك»** در برابر کسی گفته شود که پنداشته: من و دیگران با هم کوشیده‌ایم. آنگاه با **«وحدی»** و مانند آن از قبیل: **«منفرداً»**، **«متوحداً»**، **«غیر مشارک»** و ... تأکید می‌شود؛ زیرا **«وحدی»** و شبه آن، پندار اشتراک را صریحاً می‌زداید.

باز اینجا گفت: واژه‌های مانند **«وحدی»**، صریحاً پندار اشتراک غیر را از بین می‌برد؛ چون خود تقدیم، مفید تخصیص است. و تخصیص، نفی اشتراک از غیر می‌کند به فحوای کلام نه صریحاً.

و می‌توانیم بگوییم: کلمه‌هایی چون: **«لاغیری»** نفی اشتراک می‌کند التزاماً و **«وحدی»** مثل آن، نفی اشتراک می‌کند صریحاً.

«او غیر ذلك» یعنی: کلمه‌هایی همچو آنها که ذکر شد مثل: **«بنفسی»** یا **«واحداً»**.

«و التأکید اِنّما یکون لدفع شبهة خالجت قلب السامع».

و محققاً تأکید برای زدودن شُبهه‌ای است که در دل شنونده پدید آمده. و چون تأکید برای دفع شُبهه است، شُبهه‌ای که در اوّل رخ می‌نمود پندار صدور فعل از غیر بود که صریحاً با **«لاغیری»** و ... زدوده می‌شود.

و شبهه‌ای که در دوّم شکل می‌گرفت. شُبههٔ اشتراک غیر بود که صریحاً با **«وحدی»** و مانند آن برطرف می‌شود.

«خالجت» یعنی: آن شبهه با قلب شنونده درگیر شود و در آن ظهور کند.[2]

---

۱ ـ دسوقی گفته: واژه‌هایی چون **«وحدی»** و مانند آن، پندار صدور فعل از غیر را نفی می‌کند التزاماً نه صریحاً. ولی **«لاغیری»** و شبه آن، خیال صدور فعل از غیر را صریحاً رد می‌کند.

۲ ـ **«و اَصْل الخَلْج: الجذب و النزع. و اخْتَلَجَ الشَیْ فی صدری و تخالَجَ: اِحْتَکاءَ مع شكِ. و ما یخالِجُنی فی ذلك الأمر شك ای ما اشك فیه»**. لسان العرب، ج ۲، ص ۲۵۹.

«(و قد یأتی لِتقوّی الحکم) و تقریره فی ذهن السامع دون التخصیص (نحو: هو یعطی الجزیل) قصداً اِلی تحقیق انّه یفعل اِعطاء الجزیل».

و گاهی برای این مسندالیه مقدم می‌شود[1] تا حکم تقویت گردد و در ذهن جابگیرد؛ نه برای تخصیص. مثل: **«هو یعطی الجزیل»** یعنی: او فراوان و سرشار می‌بخشد.

در این مثال **«هو»** مسندالیه است و مقدم شده تا برساند: محققاً او فراوان می‌دهد.

در این جاها که تقدیم برای تقویت حکم است، قصد ما نفی فعل از کسی نیست.

«هو یعطی الجزیل» را شارح تفسیر کرد به: **«انّه یفعل اعطاء الجزیل»** تا بفهماند **«یعطی»** در این مثال نازل منزلهٔ فعل لازم است در محذوف بودن مفعول دوّمش.

«و سیرد علیك تحقیق معنی التقوّی». به زودی پژوهشی در معنی **«تقوّی»** ایراد می‌شود.[2]

«(وکذا اذاکان الفعل منفیّا) فقد یأتی التقدیم للتخصیص، و قد یأتی للتقوی، فالاوّل نحو: «انت ما سعیتَ فی حاجتی»، قصداً اِلی تخصیصه بعدم السعی. و الثانی (نحو: انت لاتکذب) و هو لتقویة الحکم المنفی و تقریره».

و تقدیم مسندالیه با فعل منفی مثل تقدیم آن در کلام مثبت است. یعنی گاهی تقدیم مفید تخصیص است و گاه تقوی. آنجا که برای تخصیص باشد مثل **«انت ما سعیت فی حاجتی»** که می‌خواهی مخاطب را به کوشش نکردن مخصوص سازی. و آنجا که تقدیم، برای تقوی بیاید مانند: **«انت لاتکذب»** که تقدیم **«انت»** حکم را تقویت و روشن می‌کند. **«فالاوّل»** جایی که برای تخصیص باشد. **«فالثانی»** آنجا که تقوی را بفهماند. **«و هو لتقویة»** یعنی تقدیم **(فانّه اشدّ لنفی الکذب من، لاتکذب) لمافیه من تکرار الاسناد المفقود فی «لاتکذب».**

بی شك **«انت لاتکذب»** دروغ را شدیدتر از **«لاتکذب»** نفی می‌کند؛ چون در **«انت لاتکذب»** اسناد تکرار شده لیکن در **«لاتکذب»** اسناد تکرار نشده.

در **«انت لاتکذب»** **«انت»** مبتدا است و خبر می‌طلبد. آنگاه **«لاتکذب»** یك بار به **«انت»** اسناد داده شده و یك بار به ضمیر مستتر در **«لاتکذب»**. و بدین شیوه اسناد تکرار شده.

---

۱ ـ البته مسندالیهی که بلافاصله بعد از نفی نیامده.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۶۹. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۵۸. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۵۲.

«و اقتصر المصنّف علی مثال التّقوّی لیفرع علیه التفرقة بینه و بین تأکید المسندالیه، کما اَشارَالیه بقوله: (وکذا من لاتکذب انت) یعنی: اَنّه اشد لنفی الکذب من «لاتکـذب انت» مع اَنّ فیه تأکیداً؛ (لانّه) ای لانّ لفظ «انت» او لانّ لفظ «لاتکذب انت» (لتأکید المحکوم علیه) بانّه ضمیر المخاطب تحقیقاً، و لیس الاسناد الیه علی سبیل السهو او التجوّز او النسیان (لا) لتأکید (الحکم) لعدم تکرر الاسناد».

مصنّف تنها به مثال تقوّی (انت لاتکذب) بسنده کرد. و مثال برای تخصیص نیاورد. تا از همان مثال تقوّی، فرق بین تأکید حکم و تأکید مسندالیه را نتیجه بگیرد.

و برای همین نتیجه گیری اشاره کرد که: **«انت لاتکذب»** در نفی حکم از **«لاتکذب انت»** شدیدتر است؛ با این که: این مثال **«لاتکذب انت»** تأکید دارد و **«انت»** تأکید ضمیر مستتر است.

و انگیزهٔ شدیدتر بودنش این است که: لفظ **«انت»** یا لفـظ **«لاتکـذب انت»** بـرای تأکید محکوم علیه است. و می‌رساند که: محکوم علیه، همان ضمیر مخاطب است. و اسناد به او سهوی، مجازی یا از روی نسیان نبوده. و برای تأکید حکم نیست؛ زیرا اسناد در آن تکرار نشده.

«لیفرّع علیه» تا بنا بگذارد بر آن مثال، تا فرعی بر آن بیاورد، تا نتیجه بگیرد.

«اَنّه اشدّ» یعنی: **«انت لاتکذب»** شدیدتر است.

«مع اَنَّ فیه» در **«لاتکذب انت»**.

ضمیر **«لانّه»** را هم می‌توانیم به لفظ **«انت»** بازگردانیم و هـم بـه لفـظ **«لاتکـذب انت»**.

«بانّه ضمیر المخاطب تحقیقا» یعنی: محکوم علیه محققاً همان ضمیر خطاب است.

«سهو»: اشتباه، خطا.

«تجوز»: مجازگویی. آنگاه مجاز یا در اسناد است یا در لغت. مـا **«انت»** را بـرای **«لاتکذب»** تأکید آورده‌ایم تا بگوییم مجاز گویی نشده و اسناد حقیقی است. و همین گونه فاعل.

«نسیان»: فراموش شدن، از یاد رفتن.[1]

خلاصه این که: در **«لاتکذب انت»** تأکید محکوم علیه هست. و در **«انت لاتکذب»** تأکید حکم؛ چون اسناد **«لاتکذب»** یك بار به ضمیر مستتر داده شده و یك بار به **«انت»**.

---

۱ ـ «نسیان : **هو الغفلة عن معلوم فی غیر حالةِ السنة**». تعریفات جرجانی، ص ۱۰۶.

و با این تکرار اسناد، حکم تقویت گردیده.

«و هذا الذی ذکر من اَنَّ التقدیم للتخصیص تارةً و للتّقوّی اُخری إذا بنی الفعل علی مُعَرَّفٍ (و اِنْ بنی الفعل علی منکَّر افاد) التقدیم (تخصیص الجنس او الواحد به) ای بالفعل (نحو: رجل جاءنی لاامرأة) فیکون تخصیص جنس».

آنچه را مصنف ذکر کرد از این که: تقدیم مسندالیه گاه برای تخصیص و گاه برای تقوّی می آید؛ هنگامی است که: مسندالیه معرفه باشد.

لیکن اگر مسندالیه نکره آورده شود تقدیم یا برای تخصیص جنس است، یا برای تخصیص فرد به آن فعل. مانند: **«رجل جاءنی»** که ممکن است برای تخصیص جنس بیاید. یعنی: تنها مرد آمد نه زن.

« (او لارجلان) فیکون تخصیص واحدٍ».

و ممکن است برای تخصیص فرد باشد. یعنی: تنها یك مرد آمد نه دو مرد.

«و للتقوّی اُخری»: واژهٔ **«اُخری»** صفت **«تارةً»** محذوف است.

«اِن بنی علی معرّف»: اگر مسندالیه معرفه باشد.

اگر به دنبال **«رجلٌ جاءنی»** گفتیم: **«لاامرأة»** آن را برای تخصیص جنس به کار برده‌ایم.

و اگر به دنبال آن **«لارجلان»** آوردیم، آن را در تخصیص فرد استعمال کرده‌ایم.

«و ذلك اَنّ اسم الجنس حامل لمعنیین: الجنسیه و العدد المعین، اعنی الواحد اِن کان مفرداً، و الاثنین اِن کان مثنی، و الزائد علیه اِنْ کان جمعاً، فأصل النکرة المفردة ان تکون لواحدٍ من الجنس، فقد یقصد به الجنس فقط، و قد یقصد به الواحد فقط».

انگیزهٔ این که تقدیم نکره، گاه تخصیص جنس و گاه تخصیص فرد را می‌رساند این است که: اسم جنس دو معنی را در بر دارد:

۱ ـ جنسیّت.

۲ ـ عدد مشخص.

مقصود از «عدد مشخص» یکی است اگر اسم جنس مفرد باشد. و دو تاست اگر اسم جنس تثنیه باشد. و زیادتر از دو تا اگر اسم جنس جمع باشد.

اصل در مفرد نکره این است که: برای یك نفر یا چیز واحدی از افراد جنس به کار رود. ولی گاهی با آن مفرد تنها جنس اراده می‌شود و گاه تنها یکی از افراد.

«اسم جنس» کلمه‌ای است که: بر هر یك از افراد یا اشیای مشابه، بر سبیل بدلیّت

دلالت می‌کند. مانند: «رجل».[۱]

ضمیر مستتر در «کان» به «اسم جنس» بر می‌گردد.

ضمیر «و الزائد علیه» هم می‌تواند به عدد مثنّی برگردد و هم به عدد معین.

«و الذی یشعر به کلام الشیخ فی دلائل الاعجاز اَنّه لافرق بین المعرفة و النکرة فی اَنّ البناء علیه قد یکون للتخصیص، و قدیکون للتقوّی».

ولی آنچه از سخن شیخ عبدالقاهر در دلائل الاعجاز بر می‌آید این است که: بین نکره و معرفه فرقی نیست. هر دو اگر مسندالیه مقدم واقع شد گاهی برای تخصیص می‌آید و گاه برای تقوّی.[۲]

ضمیر «یشعربه» به «الذی» بر می‌گردد.

این نکته بسیار مهّم و قابل توجّه است که: شیخ عبدالقاهر، تقدیم مسندالیه نکره را تنها مفید تخصیص می‌داند نه تقوّی. برای این که: سخن ما کاملاً آشکار شود من عبارت شیخ را در پاورقی آورده‌ام.

« (و وافقه) ای عبدَالقاهر (السکاکی علی ذلك) ای علی اَنّ التقدیم یفید التخصیص. ولکن خالفه فی شرائط و تفاصیل، فان مذهب الشیخ انه اِن ولی حرف النفی فهو للتخصیص قطعاً، و اِلاّ فقد یکون للتخصیص، و قدیکون للتقوّی، مضمراًکان الاسم او مظهراً، معرفاًکان او منکراً، مثبتاًکان الفعل او منفیاً. و مذهب السکاکی اِنّه اِن‌کان نکرة فهو للتخصیص اِن لم یمنع منه مانع. و اِن‌کان معرفةً فان‌کان مظهراً فلیس اِلاّ للتقوّی، و اِن‌کان مضمراً فقد یکون للتقوی، و قدیکون للتخصیص، من غیر تفرقةٍ بین مایلی حرف النفی و غیره».

سکاکی در این که تقدیم، مفید حصر است با شیخ عبدالقاهر موافقت کرده. لیکن شروط و تفاصیلی را قرار داده که در آن شروط و تفاصیل با شیخ عبدالقاهر مخالفت کرده.

---

۱ ـ **«اسم الجنس هو ما وضع لان یقع علی شیٔ و علی ما أشبهه کالرجل. فانّه موضوع لکل فرد خارجی علی سبیل البدل من غیر اعتبار تعینه. و الفرق بین الجنس و اسم الجنس: اَنّ الجنس یطلق علی القلیل و الکثیر کالماء فانه یطلق علی القطرة و البحر. و اسم الجنس لایطلق علی الکثیر بل یطلق علی واحدٍ علی سبیل البدل؛ کرجل. فعلی هذاکان کل جنس اسم جنس بخلاف العکس».** تعریفات جرجانی، ص ۱۱.

۲ ـ **«فاذا قلت: رجل جاءنی: لم یصلح حتی ترید اَن تُعلمه اَنّ الذی جاءک رجل لاامرأة، و یکون کلامك مع من قدعرف اَن قداتاک آت. فان لم ترد ذاک کان الواجب اَنْ تقول: جاءنی رجل فتقدم الفعل. وکذلك اِن قلت: «رجل طویل جاءنی» لم یستقم حتی یکون السامع قدظنّ اّنّه قداتاک قصیر او نزّلته منزلة من ظنّ ذلك. و قولهم: «شرٌّ اَهرَّ ذاناب» اِنّما قدم فیه (شرٌّ) لأن المراد اَنْ یعلم اَنَّ الذی اَهَرَّ ذاالناب هو من جنس الشر، لاجنس الخیر. فجری مجری اَنْ تقول: «رجل جاءنی» ترید اَنه رجل لاامرأة».** دلائل الاعجاز، ص ۱۱۰.

عقیدهٔ شیخ عبدالقاهر در تقدیم مسنداليه چنين است:

۱ ـ اگر مسنداليه مقدم بدون فاصله بعد از حرف نفی باشد تنها تخصیص را نشان می‌دهد؛ (چه نکره، چه معرفه، چه کلام مثبت، چه منفی و چه مبتدا اسم ظاهر و چه ضمیر باشد).

۲ ـ اگر مسنداليه، بلافاصله بعد از حرف نفی نیاید آنگاه تقدیم، گاه برای تقویت حکم است و گاه برای تخصیص. چه مسنداليه معرفه، چه نکره، چه ظاهر و چه ضمیر باشد. و خواه فعل مثبت بیاید و خواه منفی.

امّا عقیدهٔ سکاکی در باب تقدیم مسنداليه:[1]

۱ ـ اگر مسنداليه مقدم نکره باشد تقدیم مفید تخصیص است، به شرط این که مانعی از تخصیص نباشد.

۲ ـ مسنداليه مقدم اگر اسم ظاهر معرفه باشد تنها تقدیم تقوّی را می‌فهماند.

۳ ـ مسنداليه مقدم اگر ضمیر باشد گاه برای تخصیص می‌آید و گاه برای تقوّی.

و سکاکی بین مسنداليهی که در کنار نفی آمده و مسنداليهی که در کنار نفی نیامده فرق نگذاشته.

«وافقه»: فاعل **«وافق»** سکاکی، و مفعول آن عبدالقاهر است.[2] از این رو «السکاکی» را در متن کتاب باید به رفع خواند.

«لکن خالفه»: فاعل **«خالف»** سکاکی است و ضمیر مفعولی آن به **«شیخ عبد القاهر»** باز می‌گردد.

«قطعاً» یعنی: حتماً.

«مضمراً کان الاسم او مظهراً ...». هم در جایی است که: مسنداليه بدون فاصله بعد از حرف نفی آمده باشد. و هم در جایی که: مسنداليه بلافاصله بعد از حرف نفی نباشد.

---

۱ ـ سکاکی سه فصل آورده: ۱ ـ تقدیم تنها برای تخصیص. ۲ ـ تقدیم تنها برای تقوی. ۳ ـ تقدیم، گاه برای تخصیص و گاه برای تقوّی.

و سه شرط نیز نهاده، که: یکی مانع از تخصیص نداشتن است. و دو شرط دیگر در ضمن درسهای آینده می‌آید.

۲ ـ **«شیخ عبد القاهر»** از نظر زمانی بسیار جلوتر از سکاکی بوده. شیخ عبد القاهر در سال ۴۷۱ هجری در گذشته. و سکاکی در سال ٦٢٦ هجری.

«ان کان نکرةً فهو»: ضمیر مستتر **«کان»** به مسندالیه، و **«هو»** به **«تقدیم»** باز می‌گردد.

«اِنْ لم یمنع منه مانع»: ضمیر «منه» به **«تخصیص»** بر می‌گردد.

به زودی می‌خوانیم که: در **«شرّاهرّ ذاناب»** به عقیدهٔ سکاکی مانع از تخصیص هست.

«و اِنْ کان مضمراً فقد یکون للتقوّی» ضمیر مستتر در **«کان»** به مسندالیه، و ضمیر مستتر **«یکون»** به **«تقدیم»** باز می‌گردد.

«من غیر تفرقةٍ بین مایلی حرفَ النفی و غیره»: ضمیر **«غیره»** به **«ما»** ی موصولهٔ **«مایلی»** بر می‌گردد.

«و اِلی هذا اشار بقوله: (اِلا اَنّه) ای السکاکی (قال: التقدیم یفید الاختصاص اِن جاز تقدیر کونه) ای المسندالیه (فی الاصل مؤخراً علی اَنّه فاعل معنی فقط) لالفظاً (نحو: انا قمت) فانّه یجوز اَنْ یقدّر اَنّ اصله «قمت اَنَا» فیکون «انا» فاعلاً معنی تأکیداً لفظاً».

و به همین مخالفت سکاکی با شیخ عبدالقاهر اشاره کرده مصنّف با عبارت **«اِلاّ اَنّه»** یعنی: مگر این که سکاکی گفته: تقدیم برای حصر و تخصیص است اگر بتوانیم مسندالیه را در اصل مؤخر فرض کنیم تا تنها فاعل معنوی باشد نه فاعل لفظی. مانند: **«انا قمت»**؛ که می‌توانیم فرض کنیم **«انا»** مؤخر باشد و تأکید برای ضمیر **«قمت»**.

توضیح:

ما یك فاعل لفظی داریم مثل **«زید»** در **«جاءَ زید»**. و یك فاعل معنوی فقط؛ مانند: تأکید، یا بدل برای فاعل لفظی همچون: **«انا»** در **«قمت انا»**، که تأکید است برای فاعل **«قمت»** و تنها فاعل معنوی است.

سکاکی گفت: **«علی اَنّه فاعل معنی فقط»** تا احتراز کند از مثل **«زید قام»**؛ چون **«زید»** اگر مؤخر شود فاعل لفظی است. و آنجا نمی‌توانیم بگوییم: فاعل لفظی مقدم شده.

به این نکته توجه کنید که: هر جا فاعل لفظی باشد، فاعل معنوی نیز هست. ولی هر جا فقط فاعل معنوی باشد مثل تأکید و بدل برای فاعل لفظی؛ آنگاه دیگر فاعل لفظی نیست.

از همین رو مصنف قید **«فقط»** را به دنبال فاعل معنوی آورد؛ و به دنبال فاعل لفظی نیاورد.

«(و قدر) عطفٌ علی جاز. یعنی: اَنَّ افادة التخصیص مشروط بشرطین: احدهما جواز التقدیر. و الآخر اَنْ یعتبر ذلك، اَیْ یقدّر اَنّه کان فی الاصل مؤخراً».

«قدر» عطف بر **«جاز»** شده؛ یعنی: افادهٔ تخصیص دو شرط دارد:

۱ ـ جایز باشد که مسندالیه مقدم را مؤخر فرض کنیم.

۲ ـ این مؤخر بودن، فرض و لحاظ بشود.

«ذلك» اشاره به مؤخر بودن است.

«(و اِلاّ) ای و ان لم یوجد الشرطان (فلا یفید) التقدیم (اِلاّ تقوی الحکم) سواءٌ (جاز) تقدیر التأخیر (کمامرّ) فی نحو: اَنا قمت (و لم یقدر او لم یجز) تقدیر التأخیر اصلاً (نحو: زیدٌ قام) فانّه لایجوز ان یقدر اَنّ اصله «قام زیدٌ» فقدّم لما سنذکره».

و اگر دو شرط یافت نشود، تقدیم، تنها تقویت حکم را می‌رساند؛ چه فرض تأخیر جایز باشد مانند: **«انا قمت»** و تقدیر گرفته نشود. یا اصلاًفرض تأخیر جایز نباشد مثل: **«زید قام»**؛ که نمی‌توانیم بگوییم: اصل آن **«قام زید»** بوده و مقدم شده.

«لما سنذکره» و این که نمی‌توانیم بگوییم: مؤخر بوده و مقدم شده، انگیزه‌ای دارد که به زودی بیان خواهیم کرد. عبارتی که این سخن را بیان می‌کند با **«بخلاف المعرّف»** آغاز می‌شود.[1]

«و لمّاکان مقتضی هذا الکلام اَلا یکون نحو: «رجل جاءنی» مفیداً للتخصیص؛ لانّه اِذا اُخّر فهو فاعل لفظاً لامعنی. استثناه السکاکی، و اَخرجه من هذا الحکم، باَن جعله فی الاصل مؤخراً علی انّه فاعل معنی لالفظاً؛ باَن یکون بدلاً من الضمیر الذی هو فاعل لفظاً».

سکاکی گفت: مسندالیه مقدم، اگر مؤخر فرض شود باید در ترکیب فاعل معنوی باشد نه لفظی. اینك مقتضی سخن او این است که: مانند: **«رجل جاءنی»** افادهٔ تخصیص نکند؛ زیرا اگر مؤخر شود فاعل لفظی می‌گردد نه فاعل معنوی، مثل تأکید و بدل. از این رو سکاکی نکره را استثناء کرده از قانون (**اِنْ لم یوجد فیه الشرطان فلا یفید التقدیم اِلاّ تقوّی الحکم**) بدین شیوه که: **«رجل»** را مؤخر فرض کرده تا بدل باشد از ضمیر، که فاعل لفظی است.

«فهو فاعل لفظاً لامعنی»؛ چون هر جا فاعل لفظی باشد معنوی نیز هست شایسته بود شارح همچون مصنف و سکاکی به دنبال **«معنی»** قید **«فقط»** را بیاورد.

«و هذا معنی قوله (و استثنی) السکاکی (المنکر بجعله من باب: و اَسرّو النجوی الذین ظلموا» ای علی القول بالا بدال من الضمیر.) یعنی: قَدَّر اَنَّ اصل «رجل جاءنی»، «جاءنی رجل»، علی اَنَّ «رجل» لیس بفاعل، بل هو بدل من الضمیر فی «جاءنی»، کما ذکر فی قوله ـ تعالی ـ: «و أسروا النجوی الذین ظلموا» اَنّ «الواو» فاعل، و «الذین ظلموا» بدل منه».

و این معنی قول مصنف است که گفت: سکاکی مسندالیه نکره را استثناء کرده و از باب **«و اسرو النجوی الذین ظلموا»** قرار داده. بنابر قول به این که: **«الذین ظلموا»** بدل از **«واو»** **«اسرّوا»** باشد. بدین ترتیب که: فرض کنیم اصل **«رجل جاءنی»**، **«جاءَنی رجل»**بوده؛ بنابر بدلیت «رجل» از ضمیر «جاءنی».

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۴. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۰۰. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۹۲.

همانگونه که در قول خداوند ـ متعال ـ: **«و اسرّوا النجوی الّذین ظلموا»،**[1] (یعنی آنان که ستم پیشه بودند سخنان درگوشی را پنهان کردند.) برخی از علما گفته‌اند: **«واو» «اسرّوا»** فاعل، و **«الذین ظلموا»** بدل آن است.

مصنف گفت: **«علی القول بالا بدال»**؛ چون در ترکیب **«اسرّوا النجوی الذین ظلموا»** چندین سخن هست:

۱ ـ **«اسرّوا»** فعل بدون فاعل، و **«الذین»** فاعل آن و **«واو»** حرف زائدی باشد که جمع بودن فاعل را نشان می‌دهد.

۲ ـ **«الذین»** مبتدای مؤخر، و **«اسرّوا»** خبر مقدم.

۳ ـ **«الذین»** خبر مبتدای محذوف.

۴ ـ **«الذین»** منصوب به فعل محذوف.

۵ ـ **«الذین»** در موضع جرّ باشد بنابر بدلیّت از **«ناس»** در آیهٔ **«اقتربت للنّاسِ حسابهم»**.[2]

٦ ـ **«الذین»** صفت **«ناس»** باشد.

«و انّما جعله من هذا الباب (لئلا ینتفی التخصیص اِذ لاسبب له) ای للتخصیص (سواه) ای سوی تقدیر کونه مؤخراً فی الاصل علی انّه فاعل معنی، و لولا انّه مُخصّص لماصح وقوعه مبتداء».

سکاکی مانند **«رجل جاءنی»** را از باب **«اسرّوا النجوی»** قرار داد تا تخصیص و حصر از دست نرود؛ زیرا انگیزه‌ای برای حصر ندارد جز این که: مؤخر فرض شود بنابر فاعل معنوی بودن. و اگر **«رجل»** و مانند آن تخصیص نداشته باشد نمی‌تواند مبتدا واقع شود، به جهت نداشتن مسوّغ.

«جعله»: فاعل **«جعل»** سکاکی است. و ضمیر مفعولی آن به **«نحو رجل جاءنی»** بر می‌گردد.

«هذا الباب» اشاره به باب **«اسرّوا النجوی»** است.

ضمیر **«کونه»** و **«انّه»** و **«وقوعه»** به **«نحو رجل»** برگشت می‌کند.

« (بخلاف المعرّف) فانّه یجوز وقوعه مبتداء من غیر اعتبار التخصیص، فلزم ارتکاب

---

۱ ـ انبیاء / ۳.

۲ ـ انبیاء / ۱.

هذا الوجه البعید فی المنکّر دون المعرف، فان قیل فیلزمه ابراز الضمیر فی مثل «جاآنی رجلان»، «جاؤونی رجال» و الاستعمال بخلافه. قلنا لیس مراده اَنّ المرفوع فـی قـولنا «جاءنی رجل» بدل لافاعل، فانّه مما لایقول به عاقل فضلاً عن فاضل! بل المراد: اَنّ فی مثل قولنا «رجل جاءنی» یقدر اَنّ الاصل «جاءنی رجل» علی اَنّ «رجل» بدل، لافاعل، ففی مثل «رجال جاؤونی» یقدر اَنَّ الاصل «جاؤونی رجال» فَلیتأمل».

برخلاف معرفه، که بدون اعتبار تخصیص می‌تواند مبتدا واقـع گـردد. بنـابر ایـن، سکاکی چنین شیوهٔ بعیدی را تنها در نکره پیش گرفته نه در معرفه.

سؤال:

«فان قیل» اگر کسی بگوید: بنابر فرض تأخیر و بدل بودن **«رجل»**، باید همانگونه که ضمیر فعلی که فاعلش مؤخر و ظاهر نبود را ابراز می‌کردیم و مـی‌گفتیم: **«الزیدان ضربا»** و **«الزیدون ضربوا»** اینجا نیز باید بگوییم: **«جاآنی رجلان»**. و **«جاؤونی رجال»**. در حالی که استعمال این گونه نیست.

پاسخ:

ما می‌گوییم: مقصود سکاکی این نیست که: در **«جاءنی رجل»**، **«رجل»** بدل باشد نه فاعل. تا مجبور شویم در تثنیه و جمع، ضمیرش را ظاهر کنیم. چنین سـخنی را عـاقل نمی‌گوید چه رسد به فاضلی (چون سکاکی)! بلکه مراد سکاکی این است: مرفوع در مثل **«رجل جاءنی»** مؤخر فرض می‌شود تا بدل باشد نه فاعل.

بنابراین اساس، در مثل **«رجالٌ جاؤونی»** فرض مـی‌شود کـه: در اصـل **«جـاؤونی رجالٌ»** بوده.

«فلیتامل» امر به اندیشه کرده تا روشن گردد که: در اینجا تنها فرض تأخیر است نه تأخیر. و این فرض مانند فرض محال می‌شود، که مُحال نیست؛ تنها اعتبار است.

ضمیر **«وقوعه»** به **«معرف»** بر می‌گردد.

و منظور از ضمیر فاعلی **«فلزم»**، و ضمیر مفعولی **«فیلزمه»** سکاکی است.

«ارتکاب هذا الوجه البعید» یعنی این که: نکرهٔ مقدم، مؤخر فرض شود بنابر فاعل معنوی بودن.

ضمیر **«بخلافه»** به **«ابراز ضمیر»** باز می‌گردد. و ضمیر **«مراده»** به سکاکی.

«فانّه» یعنی: قول به بدلیّت.

«ممّا لایقول به»: ضمیر **«به»** به **«ما»** ی موصوله در **«ممّا»** برگشت می‌کند.

« (ثم قال) السکاکی[1] **(و شرطه) ای و شرط کون المنکرّ من هذا الباب و اعتبار التقدیم و التأخیر فیه (اَلا یمنع من التخصیص مانع کقولك: «رجلٌ جاءنی» علی مامرّ**[2]**)اَنّ معناه: «رجل جاءنی»؛ لاامرأة او لارجلان».**

سپس سکاکی افزوده: شرط این که نکره از باب **«اسرّوا النجوی»**باشد این است که: مانعی برای تخصیص نباشد همانطور که در **«رجل جاءنی»** نبود و گفتیم: معنی‌اش این بود: مرد آمد نه زن تا برای تخصیص جنس باشد. یا یك مرد آمد نه دو مرد. تا برای تخصیص فرد باشد.

« (دون قولهم شرَّ اهرّذا ناب) فانّ فیه مانعاً من التخصیص (امّا علی التقدیر الاوّل) یعنی: تخصیص الجنس (فلا متناع ان یراد اَنَّ المهرّ شرّ لاخیر) لانّ المهرّ لایکون اِلاّ شراً. (و اَمّا علی) التقدیر (الثانی) یعنی: تخصیص الواحد (فلنبوّه عن مظان استعماله) ای لنبو تخصیص الواحد عن مواضع استعمال هذا الکلام؛ لانّه لایقصد به اَنّ المهرّ شر لاشران، و هذا ظاهرٌ».

ولی در قول عرب: **«شراهر ذاناب»** (شری که صاحب نیش را به صدا آورده) مانع از تخصیص هست بنابر فرض نخست، که تخصیص جنس بود. معنی چنین می‌شود: آنچه صاحب نیش را به آوا کشانده شر بوده نه خیر. و این ممتنع است؛ زیرا **«خیر»** اصلاً سگ را به **«هریر»** نمی‌آورد، تا نفی شود آنچه انگیزه **«هریر»** سگ می‌گردد تنها شرّ است. امّا بر فرض دوّم که تخصیص واحد بود نیز مانع هست؛ چون تخصیص واحد از قلمرو و جایگاه‌های به کارگیری **«شرٌ اَهرذاناب»** به دور است؛[3] زیرا با گفتن این جمله، قصد نمی‌شود که: تنها یك شرّ صاحب نیش را به **«هریر»** کشانده نه دو شرّ. و این سخن آشکار است.

ضمیر **«فیه»** به **«شرٌ اهر ذاناب»** بر می‌گردد.

«اَهر» یعنی: صدای ویژه‌ای داد که حادثه‌ای را نشان می‌دهد.

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۹۷.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۳. مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۸. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۸۹.

۳ ـ **«و هریرُ الکلب: صوته و هو دون النُباح من قلة صبره علی البَرد».** «لسان العرب»، ج ۵، ص ۲۶۰.

«ابن منظور»، واژه شناس بزرگ عرب گفته: **«هدیر سگ»**: صدایی است از بانگ بلند و پارس کردنش آهسته‌تر. و در هنگام بی‌تابی از سرما این صدا را بر می‌آورد.

«مُهِرّ» اسم فاعل است به معنی به بانگ آورنده، به صدا کشانند.

«ناب»: نیش.

ضمیر **«فلنبوّه»** به **«تخصیص واحد»** بر می‌گردد.

«نُبُوّ» مصدر **«نَبی ـ ینبو»** است. به معنی دور بودن.

ضمیر **«استعماله»** به **«شرّ اهرذاناب»** باز می‌گردد.

و **«هذا»** اشاره دارد به: **«عدم قصد تخصیص واحد»**.

و انگیزهٔ «دور بودن تخصیص واحد از جایگاه‌های استعمال»، این است که: این جمله هنگامی گفته نمی‌شود که مخاطب پنداشته: دو شر در کار بوده و ما بخواهیم اثبات کنیم یك شر بود، بلکه این سخن وقتی گفته می‌شود که: بخواهند مثلاً از شر دردناکی خبر دهند.

« (و اذ قد صرح الائمة بتخصیصه حیث تأوّلوه بما اَهرَّ ذاناب اِلاَّ شرٌ. فالوجه) ای وجه الجمع بین قولهم بتخصیصه و قولنا بالمانع من التخصیص (تفظیع شأن الشر به بتنکیره) ای جعل التنکیر للتعظیم و التهویل، لیکون المعنی «شر عظیم فظیع اَهرّ ذاناب لاشرٌّ حقیر» فیکون تخصیصاً نوعیاً، و المانع اِنماکان من تخصیص الجنس او الواحد».

پیشوایان نحو تصریح کرده‌اند که: **«شر اهرّذاناب»** تخصیص خورده؛ زیرا آن را تأویل برده‌اند به: **«ما اهرّذاناب اِلاشرّ»**. و این جمله، **«ما»** و **«اِلاّ»** دارد و بی‌شك و به اتفاق، حصر را می‌فهماند. و از سوی دیگر ما گفتیم: در تخصیص **«شر»** مانع داریم.

راه جمع بین قول نحویین و قول ما که معتقد به مانع از تخصیص هستیم این است که: نکره بودن **«شر»** را برای دردناک نشان دادن آن بگیریم، تا معنی چنین شود: **«شر عظیم فظیع اهرّذاناب لاشرّ حقیر»**.

یعنی: شر بزرگ و دردناکی صاحب نیش را به صدا در آورده؛ نه شرّ کوچك. آنگاه تقدیم شر برای تخصیص و حصر نوعی می‌شود.

و آنچه مانع داشت، تخصیص جنس بود یا تخصیص فرد. تخصیص جنس در برابر خیر بود. و تخصیص فرد در مقابل تثنیه و جمع.

«و اذ قد صرّح الائمة». می‌توان گفت: **«ائمهٔ نحو»** یا ائمهٔ ادب.[۱]

ضمیر **«بتخصیصه»** و **«تأوّلوه»** به **«شرّ اهرّذاناب»** باز می‌گردد.

«تفظیع شأن الشربه بتنکیره» یعنی: دردناک نشان دادن موقعیت شر به وسیلهٔ این قول و به سبب تنکیر آن.

«تهویل»: هراسناک و هولناک نمودن و نشان دادن.

حصر نوعی به این معنی است که: جنس شر انواع گوناگونی دارد: شر عظیم، شر حقیر و ... و این شر عظیم است نه حقیر.

« (و فیه) ای فیما ذهب الیه السکاکی (نظر اذ الفاعل اللفظی و المعنوی) کالتأکید و البدل (سواء فی امتناع التقدیم مابقیا علی حالهما) ای مادام الفاعل فاعلاً و التابع تابعاً، بل امتناع تقدیم التابع أولی (فتجویز تقدیم المعنوی دون اللفظی تحکم) ».

و در نظریهٔ سکاکی نظر هست؛ زیرا فاعل لفظی و معنوی در این‌که جایز نیست مقدم شدنشان، مساوی است؛ تا هنگامی که فاعل لفظی یا معنوی باشند. بلکه امتناع تقدیم تابع، شایسته‌تر می‌باشد.

بنابراین، تجویز تقدیم فاعل معنوی بدون فاعل لفظی تحکم است.

«مابقیا علی حالهما»: تا هنگامی که فاعل لفظی و معنوی بر حال خویش باقی است.

علت این که ممتنع بودن تقدیم تابع، اولویت دارد و چیز است:

۱ ـ منع تقدیم تابع، عمومی است. و همهٔ نحوییان برآنند. ولی تقدیم فاعل را برخی از کوفیین اجازه داده‌اند.

۲ ـ اگر تابع مقدم شود چیزی جایگزین آن نمی‌شود. ولی اگر فاعل، فسخ شود و مقدم گردد ضمیر جای آن را می‌گیرد.

«تحکّم»: حکم راندن، بی‌دلیل سخن گفتن. به زور ادعا کردن.

---

۱ ـ اکنون به نمونه‌هایی از تصریحات پیشوایان ادب دربارهٔ تخصیص شر بنگرید:

سیبویه گفته: **«و فی المثل: شرٌ اهرّذاناب، حَسُنَ الابتداء بالنکرة؛ لانّه فی معنی ما اهرّذاناب اِلاّ شرٌ».** «الکتاب»، ج ۱، ص ۱۹۴.

«و مثل قولهم شرّاهرّذاناب لتخصصه بما یتخصص به الفاعل لشبهه به. اذ یستعمل فی موضع ما اهرّذاناب الاّ شرّ». شرح جامی بر کافیه، ص ۵۲.

شیخ عبدالقاهر هم به تخصیص تصریح کرده: **«و قولهم: شرٌّ اهرّذاناب: انّما قُدّم فیه (شر) لانّ المراد اَنْ یعلم اَنّ الذی اهرّ ذاالناب هو من جنس الشر لاجنس الخیر فجری مجری اَنْ تقول: «رجل جاءَنی» ترید انه رجلٌ لاامرأة. و قول العلماء انّه انما یصلح لانّه بمعنی «ما اهرّذاناب اِلاّ شرٌ» بیانٌ لذلك».** دلائل الاعجاز، ص ۱۱۰.

«وکذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل تحکم؛ لاِنّ امتناع تقدیم الفاعل اِنما هو عند کونه فاعلاً، و اِلاّ فلا امتناع فی اَن یقال فی نحو: «زید قام» اِنّه کان فی الاصل «قام زید» فقدم زیدٌ و جعل مبتداء. کما یقال فی «جرد قطیفة» اِنَّ جَرداً کان فی الاصل صفة فقدم و جعل مضافاً».

این قسمت پاسخ یک پرسش است:

ممکن است کسی بپرسد فاعل معنوی مثل تأکید و بدل را می‌توان فسخ کرد و از تابع بودن انداخت و مقدم داشت. لیکن فاعل لفظی را نمی‌توان فسخ کرد. از این رو سکاکی گفته: فاعل معنوی فرض می‌کنیم تا بتواند پیشی بگیرد.

پاسخ شارح

اگر فسخ را در تابع، جایز بشماریم و در فاعل، ممنوع، تحکّم است. بی‌گمان ممنوع بودن تقدیم فاعل هنگامی است که: عنوان فاعل داشته باشد. وگر نه اگر از فاعلیت فسخ گردد آنگاه اشکال ندارد که در **«زید قام»** بگوییم: در اصل **«قام زید»** بوده.

«زید» پیشی گرفته و مبتدا گردیده. به همان شیوه که در **«جَرد قطیفةٍ»** می‌گفتیم: **«جرد»** در اصل صفت بوده مقدم و مضاف قرار داده شده.

«کذا» یعنی: مثل تجویز تقدیم فاعل معنوی بدون فاعل لفظی.

«اِنما هو»: آن امتناع.

«جَرد» ـ بفتح جیم ـ به معنی کهنه و ساییده است.

«قطیفه» حوله و جامهٔ ویژه‌ای است که بدن را با آن پاک می‌کنند.[1]

«جرد قطیفة» در اصل **«قطیفة جرداء»** بوده به معنی حولهٔ ساییده **«جرداء»**؛ از وصف بودن فسخ گردیده و به موصوف اضافه شده.

اضافهٔ صفت به موصوف در ادب پارسی نیز بسیار است.

---

۱ ـ قطیفهٔ حمامی، جامهٔ پشمِین که بعد از غَسْل، بدن را بدان پاک کنند. و ایضاً گلیم شب پوش یا پرده.

مگر قطیفهٔ حمامی است خلعت وصل   که می‌دهند به عاشق بتان لاله عذار

هنوز عاشق مسکین نکرده خشك عرق   که باز در بر بیگانه گرفته قرار

«لغتنامهٔ دهخدا».

مسکین خر اگر چه بی‌تمیز است	چون بار همی برد عزیز است

سعدی.

«و امتناع تقدیم التابع حال کونه تابعاً مما اجمع علیه النحاة اِلا فی العطف فی ضرورة الشعر فمنع هذا مکابرةٌ».

همهٔ نحویان بر این عقیده‌اند: تابع تا هنگامی که تابع است و فسخ نشده بر متبوعش پیشی نمی‌گیرد. مگر در عطف، آن هم با ضرورت شعری.

بنابراین، ممنوع دانستن تقدیم فاعل، و جایز دانستن تقدیم تابع، خودکامگی و خودمحوری و فضل نمایی است.

ضمیر **«علیه»** به **«ما»** ی موصوله بر می‌گردد.

«فمنع هذا مکابرةٌ»: **«فمنع هذا»** یعنی: نپذیرفتن امتناع تقدیم تابع.

«مکابره» یعنی: درگیری علمی برای فرونشاندن طرف. و ابراز بزرگی، شکوه و سلطه؛ نه برای یافتن حقیقت.

آنجا که در ضرورت شعری معطوف مقدم شده باشد مثل:

**اَلا یا نخلةً من ذات عِرق	علیك و رحمة اللّه السلام**[1]

که در اصل بوده: **«علیك السلام و رحمة اللّه»**. سپس **«رحمة اللّه»** بر **«السلام»** به ضرورت شعری پیشی گرفته.

«نخل»: درخت خرما. و **«نخلة»** مؤنث **«نخل»**.

مقصود از **«نخله»** در این شعر، محبوبهٔ شاعر است. از این رو باید **«علیك»** را بکسر کاف خواند.

«ذات عِرق» سرزمینی است در کرانهٔ وادی عقیق. یعنی ای بلند قامت برآمده از سرزمین **«ذات عرق»**! درود و رحمت خدا بر تو.

«و القول بأنّه فی حالة تقدیم الفاعل لیجعل مبتداء یلزم خلوّ الفعل عن الفاعل و هو محال. بخلاف الخلوّ عن التابع فاسدٌ؛ لانّ هذا اعتبارٌ محض».

«القول» مبتدا و **«فاسدٌ»** خبر آن.

و این قسمت، پاسخ کسی است که به حمایت از سکاکی گفته: تقدیم تابع جایز است؛ زیرا اگر اسمی تابع نداشته باشد تباهی و فسادی پیش نمی آید. لیکن تقدیم فاعل،

۱ ـ این شعر از عبداللّه بن محمّد بن عاصم است.

جایز نیست؛ چون اگر فاعل بر عامل تقدم یابد در آن هنگام فعل بدون فاعل می‌ماند، و این محال و نشدنی است.

شارح پاسخ می‌دهد: آنکه به حمایت از سکاکی برخاسته بود، قصدش این بود: هنگامی که فاعل را فسخ می‌کنیم تا مبتدا قرارش دهیم در آن لحظهٔ فسخ، فعل بدون فاعل می‌ماند. و خالی بودن در آن لحظه، یك اعتبار بیشتر نیست و واقعیت ندارد.

آنچه ممنوع است فاعل نداشتن فعل در واقع و در ترکیب لفظی است. و می‌توانیم بگوییم: همزمان با فسخ، ضمیر جای فاعل را می‌گیرد. بدین ترتیب فعل از فاعل تهی نمی‌ماند.

«هو مُحال» یعنی: خلوّ از فاعل.

«لانَّ هذا» برخی از حاشیه‌نگاران **«هذا»** را اشاره گرفته‌اند به تقدیم فاعل برای مبتدا شدن. یعنی این که می‌گوییم: فاعل مقدم شده و مبتدا قرار گرفته، یك اعتبار بیش نیست.

« (ثم لانسلم انتفاء التخصیص) فی نحو «رجل جاءنی» (لولا تقدیر التقدیم لحصوله) ای التخصیص (بغیره) ای بغیر تقدیر التقدیم[1] (کما ذکره) السکاکی من التهویل و غیره کالتحقیر و التکثیر و التقلیل».

آنگاه ما نمی‌پذیریم که: اگر تقدیر تقدیم نباشد، تخصیص نیز پدید نیاید. در مثل «رجل جاءنی» تخصیص پدید می‌آید به غیر تقدیر تقدیم. همانگونه که سکاکی ذکر کرده از قبیل **«تهویل و غیر تهویل»** مانند: تحقیر، تکثیر و تقلیل.

خلاصه این که: ممکن است تقدیر تقدیم نباشد؛ لیکن تخصیص نوعی پدیدهٔ وصف در آن باشد. صفتی که بزرگی، هراساندن، کوچك داشتن، زیاد جلوه دادن، یا کم نشان دادن را بیان کند. به همان شیوه که سکاکی گفته. یعنی: خود سکاکی گفته: در نکره می‌توان وصفهایی از این قلمرو در نظر گرفت.[2]

«و السکاکی و اِنْ لم یصرح بأن لاسبب للتخصیص سواه، لکن لزم ذلك من کلامه. حیث قال: اِنّما یرتکب ذلك الوجه البعید عند المنکر لفوات شرط الابتداء».

و سکاکی گرچه تصریح نکرده که: تنها عامل تخصیص، تقدیر تقدیم است لیکن

---

۱ ـ در این بحث هم می‌توان گفت: تقدیر تقدیم. و هم می‌شود گفت: تقدیر تأخیر و یا تقدیر تقدیم و تأخیر.

۲ ـ **«و اِمّا لانّه فی شأنه ارتفاعاً او انحطاطاً و اصلٌ الی حدٍّ یوهم انّه لایمکن اَن یعرف فتقول فی جمیع ذلك: «عندی رجلٌ» او «حضر رجلٌ» و قولهم: شر اهرّ ذاناب من الاعتبار الاخیر».** «مفتاح العلوم»، ص ۸۳.

لازمهٔ سخن او هست؛ چون گفته: آن وجه دور، در نکره به‌کار گرفته می‌شود؛ برای این که: مسوّغ و شرط ابتدا به نکره، در آن نیست.

توضیح:

سکاکی در مفتاح العلوم آورده: **«اللّهم الا بذلك الوجه البعید فلا یرتکب عند المعرّف لکونه علی شرط المبتداء. و اِنّما یرتکب عند المنکر لفوات الشرط اذا لم یمنع عن التخصیص مانع».**[1]

یعنی: آن وجه بعید (تقدیر تقدیم) در معرفه در نظر گرفته نمی‌شود؛ برای این که: معرفه، شرط ابتدا را دارد. تنها در نکره به‌کار گرفته می‌شود؛ چون: شرط ابتدا به نکره ندارد. این وجه به‌کار می‌آید هنگامی که مانعی از تخصیص نباشد. در این عبارت، سکاکی تصریح نکرده که: تنها عامل تخصیص، تقدیر تقدیم است. لیکن این که گفته: اگر فرض تقدیم نباشد شرط ابتدا (تخصیص) از دست می‌رود، می‌فهماند که: وی تنها عامل تخصیص را فرض تقدیم می‌دانسته.

ضمیر **«سواه»** به تقدیر تقدیم باز می‌گردد.

«لکن لزم ذلك» یعنی: این که تخصیص، عاملی غیر از تقدیر تقدیم ندارد، لازمهٔ کلام سکاکی است.

«و من العجائب اَنّ السکاکی اِنما ارتکب فی مثل «رجل جاءنی» ذلك الوجه البعید؛ لئلایکون المبتدا نکرة محضة. و بعضهم یزعم اَنّه عند السکاکی بدل مقدم لامبتداء، و اَنّ الجملة فعلیة لااسمیة».

از چیزهای شگفت این که: سکاکی این راه دور را پیمود و در مثل **«رجل جاءنی»** فرض تقدیم را مرتکب شد تا مبتداء نکرهٔ محض نباشد و تخصیص بیاید.

تازه برخی پنداشته‌اند: **«رجل»** در **«رجل جاءنی»** نزد سکاکی بدل مقدم، و جملهٔ **«رجل جاءنی»** فعلیه است نه اسمیّه.

«و یتمسك فی ذلك بتلویحات بعیدةٍ من کلام السکاکی، و بما وقع من السهو للشارح العلامة فی مثل «زید قام» و «عمروٌ قعد» اَنّ المرفوع یحتمل اَن یکون فاعلاً مقدماً او بدلاً مقدماً».

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۹۷.

و آن بعض به اشاره‌های دور دستی از کلام سکاکی دست زده. و به اشتباهی که از **«شارح علامه»**[1] رخ نموده که گفته: **«زید»** در **«زید قام»**، و **«عمرو»** در **«عمروٌ قعد»** احتمال دارد فاعل مقدم، یا بدل مقدم باشد.

«و لایلتفت اِلی تصریحاتهم بامتناع تقدیم التوابع».

و آن بعض، توجّه نکرده که دانشمندان تصریح کرده‌اند: به امتناع تقدیم توابع.

«بما وقع من السّهو» متعلق به **«یتمسك»** است. یعنی: آن بعض به دو چیز تمسك کرده:

۱ ـ به (تلویحات) و اشاره‌های دوری از سخن سکاکی.

۲ ـ به اشتباهی که از شارح علامه سرزده. و اشتباه شارح علامه این بود که گفته: **«او بدلاً مقدماً»**.

«حتی قال الشارح العلامة فی هذا المقام: اِنّ الفاعل هو الذی لایتقدم بوجه ما. و اَمّا التوابع فتحتمل التقدیم علی طریق الفسخ، و هو اَن یفسخ کونه تابعاً و یقدم، و اَما لاعلی طریق الفسخ فیمتنع تقدیمها ایضاً، لاستحالة تقدیم التابع علی المتبوع من حیث هو تابع، فافهم».[2]

حتی شارح علامه در این زمینه گفته: فاعل، هیچ گاه مقدم نمی‌گردد. امّا توابع ممکن است با شیوهٔ فسخ (بازداشتن تابع از تابعیّت) از متبوعش پیشی بگیرد. لیکن بدون فسخ تقدیم توابع نیز ممتنع است؛ زیرا پیشی گرفتن تابع بر متبوع از این رو که تابع است ممکن نیست.

---

۱ ـ مقصود از شارح علامه، محمود بن مسعود کازرونی است. وی از شاگردان خواجه نصیرالدّین طوسی در علم هیئت بوده. کتاب **«تحفهٔ شاهیّه»** و **«نهایة الادراک فی درایة الافلاک»** از نگاشته‌های او در زمینهٔ علم هیئت است.

علامهٔ کازرونی بر قسم سوم «مفتاح العلوم» سکاکی، شرحی نوشته به نام: **«مفتاح المفتاح»**، از همین رو به شارح علامه شهرت یافته.

زندگیش در سال ۷۱۰ ه پایان گرفته.

شیخ عباس قمی ـ رحمة اللّه علیه ـ دربارهٔ وی نقل فرموده: «اِنّه سئل فی مجمع من الشیعة و السنة عن افضل النّاس بعدالنبی ـ صلی اللّه علیه و آله و سلم ـ هل هو امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ او ابوبکر؟ فاجاب:

خیر الوری بعد النبیّ من بنته فی بیته   مَنْ فی دجی لیل العمی ضوء الهدی فی زیته

وی چون از کازرون بوده به «قطب الدّین شیرازی» و به «علامهٔ شیرازی» شهرت یافته. و جالب توجّه این که: سعدی خواهر زادهٔ اوست. نگاه کنید به: «الذریعه»، ج ۹، ص ۸۸۴. و «ریحانة الادب»، ج ۴، ص ۴۷۰. و «تاریخ ابن الوردی»، ج ۲، ص ۳۷۰. و «الدرر الکامنه»، ج ۵، ص ۱۰۸. و «روضات الجنّات»، ج ۸، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.

۲ ـ در مختصرهای حاشیه‌دار از **«من العجائب»** تا **«فافهم»** آورده نشده.

«فافهم» اشاره است به دو سخن ناسازگار شارح علامه، که از یك سو گفت: **«یحتمل اَنْ یکون فاعلاً مقدماً او بدلا مقدماً»**. و از سوی دیگر گفت: **«اَنَّ الفاعل هو الذی لا یتقدم بوجهٍ ما...»**.

« (ثم لانسلم امتناع اَنْ یراد: المهر شرّ لاخیر) کیف و قدقال الشیخ عبدالقاهر: قدم «شر» لانّ المعنی اَنّ الذی اَهَرّه من جنس الشر لامن جنس الخیر».

سپس ما نمی‌پذیریم که: ارادهٔ تخصیص مهرّ به شر، ممتنع باشد.

یا به عبارت دیگر: می‌شود کسی اراده کند که به صدا درآورندهٔ شر بوده نه خیر. چرا نشود، با این که شیخ عبدالقاهر گفته: «شر» مقدم شده برای این که معنی چنین است: «آنچه صاحب نیش را به صدا درآورده از جنس شر بوده نه خیر».

توضیح:

سکاکی گفت: **«فلا متناع اَن یراد اَنّ المهر شر لاخیرٌ»** یعنی: تخصیص در **«شر اهرّذاناب»** ممکن نیست؛ چون نمی‌شود کسی اراده کند که: به صدا درآورنده شر بوده نه خیر. مقصود سکاکی این بوده که: طبیعی است پیوسته شر صاحب نیش را به صدا در می‌آورد. و کسی نمی‌پندارد که: خیر آن را به صدا درآورده باشد تا ما بگوییم: نه، شر آن را به صدا درآورده.

اکنون مصنف می‌گوید: ما نمی‌پذیریم ممتنع باشد که: کسی اراده کند: «به صدا درآورندهٔ صاحب نیش، شر است».

چگونه بپذیریم، با این که: شیخ تصریح کرده به امکان آن.

به عبارت شیخ بنگرید: **«و قولهم: «شرٌ اهرّذاناب» اِنّما قدم فیه (شرٌ) لانّ المراد اَنْ یُعَلم اَنَّ الذی اهرّذاالناب هو من جنس الشر لاجنس خیر».**[1]

« (ثم قال) السکاکی (و یقرب من) قبیل: («هو قام»، «زید قائم» فی التقوّی؛ لتضمنه) ای لِتضمن «قائم» (الضمیر) مثل «قام». فیحصل للحکم تقوّ. (وشَبَّهَه) ای شَبَّهَ السکاکی مثل «قائم» المتضمن للضمیر (بالخالی عنه) ای عن الضمیر. من جهة (عدم تغیره فی التکلّم و الخطاب و الغیبة) نحو: «اَنا قائم»، و «انت قائم»، و «هو قائمٌ». کما لایتغیر الخالی عن الضمیر، نحو «انا رجل»، و «انت رجل»، و «هو رجلٌ».

---

۱ ـ «دلائل الاعجاز»، ص ۱۱۰. علت این که: شیخ گفته: ممکن است خیر نیز صاحب نیش را به آوا درآورد، منش سگهاست که هنگام دیدن داماد صاحب خانه یا دوست و میهمان او صدا می‌کنند؛ با این که خیر است.

سپس سکاکی افزوده:[1] **«زید قائم»** در تقوّی، به **«هو قام»** نزدیك است؛ چون **«قائم»** مثل **«قام»** ضمیر دارد و با آن ضمیر حکم، تقویت می‌گردد.

سکاکی **«قائم»** و مانند آن را با این که در بردارندهٔ ضمیر است تشبیه کرده به اسم جامد که ضمیر ندارد؛ چون **«قائم»** و مثل آن هنگامی که خبر واقع می‌شود در حالت تکلم و خطاب و غیبت تغییر نمی‌کند. به همان شیوه که اسم جامد تغییر نمی‌پذیرد.

مثلاً می‌گوییم: **«انا رجل، انت رجل، هو رجلٌ»**. همانطور می‌گوییم: **«انا قائمٌ، هو قائم و انت قائم»**.

ولی در فعل خبر تغییر می‌کند می‌گوییم: **«انا قلت، انت قلت و هو قال»**.

«و بهذا الاعتبار قال «یقرب» و لم یقل نظیره. و فی بعض النسخ «و شَبَهه» بلفظ الاسم مجروراً عطفاً علی «تضمنه» یعنی: اَنّ قوله «یقرب». مشعربانّ فیه شیئاً من التّقوّی و لیس مثل التقوی فی «زید قام» فالاوّل لِتضمّنه الضمیر و الثانی لِشَبَهه بالخالی عن الضمیر».

و به همین لحاظ که شبیه به خالی از ضمیر است سکاکی گفت: **«و یقرب منه»**. و نگفت: **«زیدٌ قائم»** شبیه و نظیر **«هو قام»** است.

« و فی بعض النسخ». ما **«شَبَّهُهُ»** را مفرد مذکر غایب از باب تفعیل گرفتیم و گفتیم: فاعل آن سکاکی و مفعولش ضمیری است که به **«مثل قائم»** بر می‌گردد. ولی در برخی از نسخه‌ها **«شَبَهه»** است آنگاه **«شَبَهْ»** بر وزن **«فَرَس»** اسم و مضاف به فاعل و معطوف بر **«تضمنه»**. و معنی آن به این شیوه است که:

از **«یقرب»** در سخن سکاکی دو چیز فهمیده می‌شود:

۱ ـ در **«زید قائم»** تقوّی هست.

۲ ـ این تقوّی مانند تقوّی **«هو قام»** نیست.

امّا این که: تقوّی دارد، **«لتضمنه»**؛ برای در برداشتن ضمیر است.

و این که مانند: **«هو قام»** نیست **«لِشَبَهه»**؛ چون شباهت به خالی از ضمیر دارد.

« (و لهذا) اَی و لشبهه بالخالی عن الضمیر (لم یحکم بانّه) ای مثل «قائم» مع الضمیر. و کذا مع فاعله الظاهر ایضاً (جملة و لاعومل) قائم مع الضمیر (معاملتها) ای معاملة الجملة (فی البناء) حیث اُعرب فی مثل «رجل قائم و رجلاً قائماً، و رجل قائم».

---

۱ ـ سکاکی بحث تخصیص را که ما قبلاً خواندیم بعد از **«و یقرب من هو قام»** آورده. یعنی: بحث تخصیص را در صفحه ۹۷، و بحث **«یقرب»** را در صفحهٔ ۹۶.

بنابر این، **«ثم»** برای ترتیب گفتار مصنف است. یعنی: اوّل آنها را و سپس اینها را گفتم.

و چون به خالی از ضمیر شباهت دارد، بر مثل **«قائم»** - چه فاعلش ضمیر باشد و چه اسم ظاهر - مانند **«اقائم الزیدان»** یا **«زید قائم ابوه»** حکم جمله نمی‌شود؛ و به آنها جمله نمی‌گویند. و با آنها همانند جمله برخورد نمی‌گردد در مبنی بودن؛ زیرا آن را در مثل **«رجل قائم»** و **«رایت رجلاً قائماً»** و **«مررت بِرجل قائم»** اعراب می‌دهیم.

بیان دو نکته

۱ - جمله، ظاهراً اعراب داده نمی‌شود و در حکم مبنی است. لیکن **«قائم»** و مانند آن چه با فاعل ظاهر و چه غیر ظاهر، اعراب داده می‌شود. و این به لحاظ شباهت آن به خالی از ضمیر است.

۲ - برخی از حاشیه‌نگاران مختصر به سخن مصنّف اشکال گرفته‌اند که: **«قائم»** و مانند آن هیچ گاه جمله خوانده نمی‌شود، عمومیّت ندارد؛ زیرا هر گاه **«قائم»** مبتدا واقع گردد و فاعل آن سدّ مسدّ خبر باشد مانند **«اقائم الزیدان»**، یا صلهٔ موصول قرار گیرد همچون: **«جائنی الذی قائم ابوه»** بر آن حکم به جمله می‌شود.

اکنون بگویید

۱ - چرا مسندالیه را مقدم می‌آوریم؟

۲ - شیخ عبدالقاهر دربارهٔ مسندالیهی که بلافاصله بعد از حرف نفی آمده چه عقیده‌ای دارد؟

۳ - چرا گفتن **«ما انا قلت و لاغیری»** و **«ما انا رایت احداً»** و **«ما انا ضربت اِلاّ زیداً»** جایز نیست؟

۴ - سکاکی در چه مواردی با شیخ عبدالقاهر موافقت کرده؟

۵ - سکاکی در تقدیم مسندالیه نکره چه گفته؟

٦ - چرا **«زید قائم»** به **«هو قام»** نزدیک هست ولی چون آن نیست؟

«(و ممّا یری تقدیمه) ای من المسندالیه الذی یری تقدیمه علی المسند (کاللازم لفظ مثل و غیر)[1] اِذا استعملا علی سبیل الکنایة (فی نحو: «مثلك لایبخل، و غیرک لایجود» بمعنی انت لاتبخل و انت تجود من غیر ارادةِ تعریض بغیر المخاطب) بان یراد بالمثل و الغیر انسان آخر مماثل للمخاطب او غیر مماثل».

و از مسندالیه‌هایی که به نظر می‌رسد تقدیمش لازم گونه است، لفظ **«مثل»** و **«غیر»** است، هنگامی که به شیوهٔ کنایه به کار گرفته شود. مانند: **«مثلك لایبخل»** و **«غیرک لایجود»**. یعنی: همانند تو بخل نمی‌ورزد و غیر تو نمی‌بخشد. یعنی: تو بخل پیشه نمی‌کنی و تو می‌بخشی بدون قصد گوشه‌زدن به غیر مخاطب.

به عبارت دیگر: نمی‌خواهیم بگوییم: کسی مانند مخاطب و یا غیر مانند مخاطب؛ (شخصی غیر از مخاطب را اراده نکرده‌ایم).

«بل المراد نفی البخل عنه علی طریق الکنایة؛ لانّه اذا نفی عمّن کان علی صفته من غیر قصدٍ الی مماثلٍ لزم نفیه عنه».

بلکه مقصود این است که: به شکل کنایه از مخاطب نفی بخل شود؛ زیرا محققاً هنگامی که بخل را از هر که مانند مخاطب است نفی کردیم لازمه‌اش نفی بخل از مخاطب نیز می‌باشد. البته اگر قصدی بر مانند مخاطب نداشته باشیم؛ یعنی: غیر مخاطب را چه **«مثل»** باشد و چه **«غیر»** اراده نکنیم.

ضمیر **«عنه»** به **«مخاطب»**، و ضمیر **«لانه»** و **«نفیه»** به **«بخل»** باز می‌گردد.

«و اثبات الجود له بنفیه عَنْ غیره مع اقتضائه محلاً یقوم به».

این عبارت تفسیر **«غیرک لایجود»** است.

و **«اثبات الجود»** بر **«نفی البخل»** در تعبیر **«بل المراد نفی البخل عنه»** عطف شده.

یعنی: **«بل المراد اثبات الجود له»**: مقصود اثبات جود برای مخاطب است با نفی کردن جود از غیر او؛ زیرا **«جود»** محلّی را می‌طلبد تا در آن قوام یابد.

در عبارت **«و اثبات الجود له بنفیه عن غیره»** متوجّه باشید **«اثبات»** را عطف بر **«نفیه عنه»** در تعبیر **«لزم نفیه عنه»** نگیرید.

ضمیر **«له»** و **«غیره»** به **«مخاطب»** بر می‌گردد. و ضمیر **«اقتضائه»** به **«جود»**، و ضمیر **«به»** به **«محلّ»**.

---

۱ - **«ممّا یری تقدیمه کاللازم»** خبر مقدم است و **«لفظ مثل»** مبتدا مؤخر.

شرحی کوتاه بر آنچه گذشت

«مثلك لایبخل» و **«غیرک لایجود»** راگاهی برای گوشه زدن به‌کار می‌بریم. بدین گونه که: مثلاً نزد هوشنگ می‌گوییم: **«غیرک لایجود»** تا به **«پرویز»** گوشه بزنیم.

وگاه برای کنایه. هنگامی از این دو ترکیب در کنایه استفاده می‌کنیم که تنها مقصود ما مخاطب باشد. بدین شیوه که: ملزوم را ذکر می‌کنیم و لازم را اراده. می‌گوییم: هر که مانند توست.[1] یعنی: مثل تو روحانی، جوانمرد، تهرانی یا اصفهانی با تحصیلات عالی باشد بخل پیشه نمی‌کند. بدین منظور که تو بخل نمی‌ورزی.

در اینجا نفی بخل از مانندها شده ولی لازم (مخاطب) مقصود است.

وکنایه در **«غیرک لایجود»** این جوری است: وقتی که ما **«جود»** را از هر که غیر مخاطب است نفی کردیم، بی‌گمان بر مخاطب اثبات کرده‌ایم؛ زیرا **«جود»** عرض است وکسی را می‌خواهد که در آن قوام و تحقق پیدا کند.

مقصود از **«محلّ»** موصوف به **«جود»** است.

«و اِنّما یُری التقدیم فی مثل هذه الصورة کاللازم (لکونه) ای التقدیم (اعون علی المراد بهما) ای بهذین الترکیبین؛ لانّ الغرضَ منهما اثبات الحکم بطریق الکنایة الّتی هی ابلغ من التصریح و التقدیم لافادته التقوّی اعون علی ذلك».

تقدیم **«مثل»** و **«غیر»** از این رو لازم‌گونه است که: ما راکمك می کند در رساندن مرادمان از این دو ترکیب که اثبات حکم به شیوه کنایه‌ای است. شیوه‌ای که ابلغ از تصریح است.

و تقدیم، چون مفید تقوّی است ما را یاری می‌کند در غرضمان که اثبات حکم به شکل ابلغ می‌باشد.

«مثل هذه الصورة»: در صورت کنایه.

«اعون علی ذلك»: اثبات حکم به شیوهٔ مبالغه و کنایه.

برخی گفته‌اند: نمی‌توانیم **«اعون»** را به معنی افعل التفضیلی بگیریم؛ چون تأخیر، یاری نمی‌کند تا یاری تقدیم بیشتر باشد.

---

۱ ـ مراد از **«مثلك»** همانندی در صفات عمومی از قبیل: انسان بودن و ... نیست؛ منظور اخص صفات است. یعنی: صفات ویژه‌ای که صنف و هویّت شخصی او را مشخص می‌کند.

«و التقديم لافادته التقوّى». با تقديم، اسناد تكرار مى‌شود. و **«لايبخل»** و **«لايجود»** يك بار به **«مثل»** و **«غير»** اسناد داده مى‌شود. و يك بار به ضمير مستتر. و اين گونه، تقويت حكم پديد مى‌آيد.

«و ليس معنى قوله كاللازم: اِنّه قديقدم و قد لايقدم. بل المراد: اِنّه كان مقتضى القياس اَن يجوز التأخير لكن لم يرد الاستعمال اِلاّ على التقديم. كما نصّ عليه فى دلائل الاعجاز».

اين كه مصنّف گفت: تقديم **«مثل»** و **«غير»** لازم گونه است. بدين معنى نيست كه: گاهى مقدّم مى‌شود و گاهى خير. بلكه مقصود اين است كه: مقتضى قانون اين بود كه تأخير جايز باشد ليكن در استعمال هميشه **«مثل»** و **«غير»** مقدم به كار گرفته شده.[1] همانطور كه شيخ عبدالقاهر بر آن در كتاب دلائل الاعجاز تصريح كرده.[2]

ضمير **«عليه»** به عدم استعمال باز مى‌گردد.

« (قيل و قديقدم) المسنداليه المُسوَّرُ بكل، على المسند المقرون بحرف النفى؛ (لانّه) اى التقديم (دال على العموم) اى على نفى الحكم عن كل فردٍ من افراد ما اضيف اليه لفظ كل (نحو: كل انسان لم يقم) فانّه يفيد نفى القيام عن كل واحد من افراد الانسان».

گفته شده: گاهى مسنداليهى كه در آغازش واژهٔ **«كل»** هست بر مسند منفى مقدم مى‌شود؛ زيرا تقديم، حكم را از همهٔ افراد مضاف‌اليه كل، نفى مى‌كند. مانند: **«كل انسان لم يقم»**، كه **«انسان»**، مسنداليه است و با **«كل»** آغاز شده و مسند آن **«لم يقم»** با نفى همراه است. و تقديم مسنداليه با كلّ نفى قيام را از همهٔ افراد انسان نشان مى‌دهد.[3]

«المسوّر بكل» يعنى: مسنداليهى كه با **«كل»** آمده؛ **«كل»** بر سر آن است.

«سور» در لغت به معنى ديوار، و در اصطلاح منطقى نشانى است[4] كه كميّت و مقدار موضوع قضيه را مشخص مى‌كند. مانند: **«كل»**، **«تمام»**، **«قاطبه»**، **«طُراً»**، **«اجمعين»**، **«لام استغراق»** **«نكرهٔ در سياق نفى»**، **«بعض»** و ... .

---

۱ ـ واژه‌هايى چون: **«نظير»** و **«شبه»** هم، حكم **«مثل»** و **«غير»** را داراست. ليكن كاربردش كم است.

۲ ـ «دلائل الاعجاز»، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

اصلاً تعبير **«ممّا يرى تقديمه كاللازم»** از شيخ عبدالقاهر گرفته شده. وى در صفحهٔ ۱۰۶ «دلائل الاعجاز» آورده: **«و ممّا يرى تقديم الاسم فيه كاللازم (مثل) و (غير) فى نحو قوله: مثلك يثنى المُزْنَ عن صوبه...»**.

۳ ـ اين سخن را بدرالدّين ابوعبدالله محمود بن مالك در كتابى به نام **«المصباح»** گفته. اين كتاب را وى در معانى، بيان و بديع نگاشته. مصنّف از كلام ابن مالك با «قيل» تعبير كرد؛ چون دليلش مورد قبول مصنّف نيست گرچه ادعايش را پذيرفته.

۴ ـ در قرآن مجيد آمده: **«فَضُرِبَ بينهم بسورٍ له بابٌ»**. حديد / ۱۳.

ضمیر **«فانّه»** به تقدیم بر می‌گردد.

(بخلاف مالو اُخر نحو: «لم یقم کل انسان» فانّه یفید نفی الحکم عن جملة الافراد لاعن کل فردٍ).

برخلاف وقتی که مسندالیه مسوّر به کل مؤخر شود؛ مانند: **«لم یقم کل انسان»**. چون بی‌شك تأخیر، حکم را از مجموع افراد نفی می‌کند نه از یکایك افراد.

ضمیر **«فانّه»** به تأخیر باز می‌گردد.

«عن جملة الافراد»: از مجموع آنان قیام را نفی کرده. یعنی: همه نایستادند. که ایستادن عمومی و همگانی نفی شده.

« فالتقدیم یفید عموم السلب. و شمول النفی و التأخیر لایفید اِلاّ سلب العموم و نفی الشمول».

بنابراین، مقدم شدن **«کل انسان»**، عمومیت در نفی و گستردگی آن را می‌فهماند. و مؤخر شدن **«کل انسان»**، عمومیّت نداشتن نفی و گسترده نبودن آن را می‌رساند.

«یفید عموم السلب و شمول النفی» یعنی: عمومیّت و فراگیری نفی را نشان می‌دهد؛ (قضیه سالبهٔ کلیّه می‌شود).

«سلب العموم و نفی الشمول»، عمومیت و فراگیری نفی گرفته می‌شود؛ (قضیه سالبهٔ جزئیه می‌گردد).

«و ذلك، ای کون التقدیم مفیداً للعموم دون التأخیر (لِئلا یلزم ترجیح التأکید) و هو اَنْ یکون لفظ کل لتقریر المعنی الحاصل قبله (علی التأسیس) و هو اَن یکون لافادة معنی جدید، مع اَنّ التأسیس راجح؛ لانّ الافادة خیرٌ من الاعادة».

و این که: تقدیم، عمومیّت در نفی را می‌رساند ولی تأخیر نه. برای این است که: برتری **«تأکید»** بر **«تأسیس»** پیش نیاید. در **«تاکید»**، لفظ **«کل»** معنی پیشین را جایگیر و روشن می‌کند. و در **«تأسیس»** واژهٔ **«کل»** برای ایجاد معنی جدید به‌کار می‌رود. با این که محققاً **«تأسیس»**، برتری دارد؛ چون پدید آوردن، بهتر از تکرارکردن است.

مقصود از ضمیر **«قبله»** و ضمیر مستتر در **«یکون»**، واژهٔ **«کل»** است.

«تأسیس» افاده است و **«تأکید»** اعاده.

«و بیان لزوم ترجیح التأکید علی التأسیس اَمّا فی صورة التقدیم فلانّ قولنا «انسان لم یقم» موجبةٌ مهملة. اَمّا الایجاب فلانّه حکم فیها بثبوت عدم القیام لانسان، لابنفی القیام عنه؛ لانّ حرف السلب وقع جزءاً من المحمول، و امّا الاهمال فلانّه لم یذکر فیها ما یدّل علی کمیّة افراد الموضوع، مع اَنّ الحکم فیها علی ما صدق علیه الانسان».

بیان لزوم برتری تأکید بر تأسیس

اَمّا در صورت تقدیم، بدین شکل است که: «**انسان لم یقم**» بدون «**کل**» دو ویژگی دارد:

۱ ـ ایجاب؛ (موجبه است).

۲ ـ اهمال؛ (مهمله است).

امّا «**ایجاب**» از این روست که: در آن حکم شده به اثبات نایستادن انسان. و حکم نشده به نفی قیام انسان. به جهت این که: حرف سلب، جزئی از محمول قرار گرفته.[۱]

و امّا اهمال آن برای این است که: ذکر نشده با آن چیزی که مقدار افراد موضوعش را مشخص کند. با این که حکم شده در این قضیه بر آنچه انسان بر آن صدق می‌کند.

عبارت «**مع اَنّ الحکم فیها...**» برای خارج کردن قضیهٔ طبیعیّه است؛ چون در قضیّه طبیعیّه، حکم بر طبیعت می‌شود نه برآنچه انسان بر آن صدق می‌کند.

ضمیر «**فیها**» به قضیه باز می‌گردد.

«و اذا کان «انسان لم یقم» موجبةً مهملة یجب اَن یکون معناه نفی القیام عن جملة الافراد لاعن کل فرد؛ (لانّ الموجبة المهملة المعدولة المحمولة فی قوة السالبة الجزئیة) عند وجود الموضوع. نحو: «لم یقم بعض الانسان» بمعنی اَنهما متلازمان فی الصدق».

و هنگامی که «**انسان لم یقم**» موجبهٔ مهمله باشد حتماً معنایش نفی قیام از جملهٔ افراد است نه از همه؛ چون موجبهٔ مهملهٔ معدولة المحمول، نظیر سالبهٔ جزئیه‌ای است که: موضوعش موجود باشد.

مثل: «**لم یقم بعض الانسان**»، که سالبهٔ جزئیه است و موضوعش وجود دارد. نظیر آن است؛ یعنی: در صدق با هم متلازمند.

---

۱ ـ «حرف سلب» گاهی جزء موضوع قرار می‌گیرد مانند: «نادار، ضعیف است». (معدولة الموضوع).

و گاه جزء محمول مثل: «ضعیف، نادار است»؛ (معدولة المحمول).

و هنگامی هم جزء موضوع و هم جزء محمول قرار می‌گیرد؛ مانند: «نادار، ناتوان است»؛ (معدولة الموضوع و المحمول).

این که می‌گوییم: حرف نفی، جزء محمول قرار گرفته در اصطلاح منطق بدین معنی است که: نمی‌توان «رابط» را بعد از نفی درتقدیر گرفت. مثلاً در «**انسان لم یقم**» نمی‌شود گفت: «**انسان لم هو یقم**». تنها می‌توان قبل از نفی، در تقدیر گرفت: «**انسان هو لم یقم**». لیکن در «**انسان لیس بقائم**» می‌توانیم بگوییم: «**انسان لیس هو بقائم**».

توضیح:

قضیهٔ سالبه، موضوعش ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است موضوعش وجود نداشته باشد (سالبهٔ بانتفاء موضوع).

مثلاً: کسی که اصلاً فرزند ندارد می‌گوید: **«اولادی لیس بقائم»**. یا **«بعض اولادی لیس بقائم»**.

اکنون شارح می‌گوید: موجبهٔ مهملهٔ معدولة المحمول، نظیر سالبهٔ جزئیه‌ای است که موضوعش وجود داشته باشد. یعنی: هر جا این قضیه صدق کرد، آن قضیه نیز صدق می‌کند.

«لانّه قدحکم فی المهملة بنفی القیام عمّا صدق علیه الانسان اعمَّ من اَنْ یکون جمیع الافراد او بعضها، و ایّا ماکان یصدق نفی القیام عن البعض. وکلمّا صدق نفی القیام عن البعض، صدق نفیه عمّا صدق علیه الانسان فی الجملة».

زیرا در قضیهٔ موجبهٔ مهمله، حکم شده به نایستادن آنچه انسان بر آن صدق می‌کند؛ ـ چه همه و چه بعض ـ. یعنی: این صدق، گاهی در هنگامی است که هیچ کس نایستاده. و گاه در هنگامی که برخی ایستاده‌اند.

و به هر حال، صدق می‌کند بر نفی قیام از بعض؛ (که معنی سالبهٔ جزئیه است).

و هر گاه، نفی قیام از بعض، صدق کند نفی قیام از آنچه انسان بر آن صدق کرده به طور سربسته، نیز صدق می‌کند.

توضیح:

این قسمت در بیان تلازم صدق موجبهٔ معدولة المحمول با صدق سالبهٔ جزئیه است.

معنی **«سالبهٔ جزئیه»**، نفی قیام از بعض است.

و معنی **«موجبهٔ مهملهٔ معدولة المحمول»**، نفی قیام از آنچه انسان بر آن صدق می‌کند فی الجمله. یعنی: اجمالاً و بدون مشخص بودن کلیّت یا بعضیّت آن. و هر جا یکی از این دو قضیه صدق کرد دیگری نیز صدق می‌کند.

«لانّه قد حکم فی المهملة بنفی القیام» در مهمله حکم می‌شد به ثبوت عدم قیام، که لازمهٔ آن نفی قیام است.

«فهی فی قوة السالبة الجزئیة (المستلزمة نفی الحکم عن الجملة)؛ لاَنّ صدق السالبة الجزئیة الموجودة الموضوع اِمّا بنفی الحکم عن کل فرد. او نفیه عن البعض مع ثبوته للبعض. و اَیّاً ماکان یلزمها نفی الحکم عن جملة الافراد (دون کل فردٍ) لجواز اَن یکون منفیاً عن البعض ثابتاً للبعض».

بنابراین، «موجبهٔ مهملهٔ معدولة المحمول»، نظیر و همانند «سالبهٔ جزئیه» است. که مستلزم نفی حکم از جملهٔ افراد می‌باشد؛ زیرا صدق سالبهٔ جزئیه‌ای که موضوعش موجود باشد، یا در هنگامی است که: حکم از همهٔ افراد نفی شده باشد. و یا در هنگامی که از برخی نفی شده باشد و بر بعضی اثبات.[1]

و در هر صورت، لازمهٔ سالبهٔ جزئیه، نفی حکم از جملهٔ افراد است؛ (که معنی موجبهٔ معدولة المحمول بود). نه از همهٔ افراد؛ چون ممکن است حکم از برخی نفی، و بر بعضی اثبات شده باشد.

«ایّاًماکان»: دسوقی گفته: **«ما»** زائده، **«کان»** تامه، و تنوین **«ایّاً»** عوض مضاف‌الیه و به معنی **«ایّ حالٍ ثبت»** است.

ضمیر **«یلزمها»** به سالبهٔ جزئیه بر می‌گردد.

نفی **«عن الحملة»** یا «**عن جملة الافراد**» که در این بحث زیاد تکرار شده به عقیدهٔ دسوقی یا به معنی نفی اجمالی است. و یا به معنی رفع ایجاب کلی.

و به سخن دیگر: به معنی رفع مجموع.[2] آنگاه نفی از مجموع، یا از جملة الافراد به معنی نفی از جمع به عنوان مجموع است نه هر یك.

ولی در مختصرهای حاشیه‌دار **«عن الجملة»** به معنی **«عن بعض الافراد»** گرفته شده.

---

۱ ـ ولی صدق سالبهٔ جزئیه‌ای که موضوعش موجود باشد تنها در جایی است که: حکم از همهٔ افراد نفی شده باشد.

۲ ـ رفع ایجاب کلی، گاهی با سالبهٔ کلیه صدق می‌کند. و گاه با سالبهٔ جزئیه.

«و اذا کان «انسان لم یقم» بدون کل، معناه نفی القیام عن جملة الافراد لاعن کل فرد، فلو کان بعد دخول کل ایضاً معناه کذلك کان کل لتأکید المعنی الاول، فیجب اَن یحمل علی نفی الحکم عن کل فرد لیکون کل لتأسیس معنی آخر ترجیحاً للتأسیس علی التأکید».

بنابراین، هنگامی که معنی **«انسان لم یقم»** بدون واژهٔ **«کل»**، نفی قیام از جملهٔ افراد باشد نه از یکایك افراد؛ اگر با آمدن **«کلّ»** نیز همین معنی را بدهد آنگاه **«کل»**، معنی پیشین را تاکید کرده و معنی جدیدی نیاورده.

پس واجب است که: با آمدن «کل»، معنی، نفی حکم از همهٔ افراد (یکایك افراد) شود تا «کل» برای پدید آوردن معنی بیاید و تأسیس بر تأکید برتری داده شود. **«کذلك»** یعنی: «نفی قیام عن جملة الافراد».

«و امّا فی صورة التأخیر فلانّ قولنا: «لم یقم انسان» سالبة مهملة لاسورفیها (و السالبة المهملة فی قوّة السالبة الکلیّه المقتضیة للنفی عن کل فرد) نحو لاشیٔ من الانسان بقائم».

بیان لزوم ترجیح تأکید بر تأسیس در صورت تأخیر **«کل انسان»** بر خبر منفی.

«لم یقم انسان» بدون واژهٔ کل، سالبهٔ مهمله‌ای است که سور ندارد. و سالبهٔ مهمله همانند سالبهٔ کلیّه، مقتضی نفی از جمیع افراد است. مثل: **«لاشیٔ من الانسان بقائم»**. که سالبهٔ کلیّه و مقتضی نفی از همهٔ افراد است.

«و لمّا کان هذا مخالفاً لما عندهم من اَنّ المهملة فی قوة الجزئیة بیّنه بقوله (لورود موضوعها) ای موضوع المهملة (فی سیاق النفی) حال کونه نکرةً غیر مصدّرة بلفظ کلّ فانّه یفید نفی الحکم عن کل فرد».

و چون این سخن ابن مالك، که **«لم یقم انسان»** را سالبهٔ مهمله و در قوهٔ سالبهٔ کلّیّه دانست، با قانون اهل منطق، که: «قضیّه مهمله را پیوسته نظیر قضیهٔ جزئیه می‌گیرند نه کلیّه» مخالف بود؛ انگیزه‌اش را بیان کرد و گفت: چون موضوع این قضیهٔ مهمله (انسان) نکرهٔ در سیاق نفی است و در آغاز آن واژهٔ کل نیامده از این رو افادهٔ نفی حکم از هر فرد می‌کنند.

«لمّا کان هذا» مشارالیه **«هذا»** سخن ابن مالك است که در آن **«لم یقم انسان»** همانند سالبهٔ کلیّه شمرده شده بود.

«لما عندهم» یعنی: قانونی که اهل منطق دارند. **«من اَنّ المهملة فی قوة الجزئیة»** این جمله بیان «ما» در تعبیر **«لما عندهم»** است.

«حال کونه نکرةً غیرَ مصدّرة بلفظ کلّ». یعنی: در حالی که در آغاز موضوع آن مهمله، لفظ کل نیامده.

این سخن را برای این آورد که: اگر بر سر انسان «کل» آمده بود، و در سیاق نفی هم می‌رفت، آنگاه دیگر افادهٔ نفی حکم از همهٔ افراد نمی‌کرد. و به معنی سالبهٔ جزئیّه می‌گشت.

«و اذا کان «لم یقم انسان» بدون کل، معناه نفی القیام عن کل فردٍ فلو کان بعد دخول کلّ ایضاً کذلک کان لتأکید المعنی الاوّل. فیجب اَنْ یحمل علی نفی القیام عن جملة الافراد لتکون کلّ، لتأسیس معنی آخر».

و هنگامی که **«لم یقم انسان»** بدون کل، معنی‌اش نفی قیام از همهٔ افراد باشد؛ اگر بعد از داخل شدن کل نیز به همین معنی بیاید کل برای تأکید است نه تأسیس.

بنابراین، با آمدن کل، باید قیام از جملهٔ افراد نفی شود؛ تا کل، معنی جدیدی پدید بیاورد.

«کذلك» همین گونه برای نفی قیام از هر فرد باشد.

«و ذلك لانّ لفظ کل فی هذا المقام لایفید اِلاّ احد هذین المعنیین. فعند انتفاء احدهما یثبت الآخر ضرورة».

«و ذلك» یعنی: وجوب حمل، بدین جهت است که: واژهٔ کل، اگر قبل از مسندالیه نکره‌ای بیاید که خبرش منفی است یکی از این دو معنی را می‌رساند:

۱ ـ عموم نفی و شمول آن؛ **(نفی عن کل فرد).**

۲ ـ نفی عموم و نفی شمول؛ **(نفی عن جملة الافراد).**

و وقتی یکی از این دو معنی منتفی گردد معنی دیگر تثبیت می‌شود.

«ضرورة» بدین معنی است که: قضیه مانعة الخلوّ است. و نمی‌شود نه برای عموم نفی باشد و نه برای نفی عموم؛ چون ارتفاع نقیضین نشاید. و معنی سوّمی هم به تصوّر نیاید.

«و الحاصل اَنّ التقدیم بدون کل لسلب العموم و نفی الشمول و التأخیر لعموم السلب و شمول النفی فبعد دخول کلّ، یجب ان یعکس هذا؛ لیکون کلّ، للتأسیس الراجح دون التأکید المرجوح».

خلاصه سخن:

تقدیم «انسان» بدون کل، برای برداشتن عمومیّت و نفی فراگیری است. یعنی: **«انسان لم یقم»** سلب جزئی را می‌فهماند. و تأخیر انسان بدون کل **(لم یقم انسان)** برای عمومیّت در نفی و فراگیری آن است.

بنابراین، بعد از آمدن کل، باید معنی برعکس گردد. تا کل برای تأسیس باشد که نسبت به تأکید برتری دارد.

«راجح»: برتر.

«مرجوح»: بدتر.

« (و فیه نظر؛ لانّ النفی عن الجملة فی الصورة الاولی) یعنی: الموجبة المهملة المعدولة المحمول، نحو: «انسان لم یقم» (و عن کل فرد فی) الصورة (الثانیة) یعنی: السالبة المهملة نحو «لم یقم اِنسان» (اِنّما افاده الاسناد اِلی ما اضیف اِلیه کل) و هو لفظ اِنسان. (و قد زال ذلك) الاسناد المفید لهذا المعنی (بالاسناد الیها) ای اِلی کل؛ لانّ انساناً صار مضافاالیه فلم یبق مسندالیه».

«و فیه» یعنی در دلیل ابن مالك انتقاد هست (ولی مدّعایش پذیرفته شده).

زیرا نفی **«عن الجملة»** در صورت نخست که موجبهٔ مهملهٔ معدولة المحمول بود مانند: **«انسان لم یقم»**. و نفی از هر فرد در صورت دوّم که سالبهٔ مهمله بود، مثل: **«لم یقم انسان»** این **«نفی عن الجمله»** و نفی از هر فرد به وسیلهٔ اسنادی فهمیده می‌شد که به مضاف‌الیه کل داده شده بود. لیکن اکنون آن اسناد پایدار نیست. و آن مسندالیه (انسان) الآن مضاف‌الیه است.

ضمیر **«بالاسناد الیها»** به **«کل»** باز می‌گردد که به اعتبار کلمه یا ادات، ضمیر مؤنث آمده.

« (فیکون) ای علی تقدیر اَن یکون الاسناد اِلی کل اَیضا مفیداً للمعنی الحاصل من الاسناد اِلی اِنسان یکون کل (تأسیساً لاتأکیداً)؛ لانّ التأکید لفظ یفید تقویة مایفیده لفظ آخر، و هذا لیس کذلك؛ لانّ هذا المعنی حینئذٍ اِنّما افاده الاسناد اِلی لفظ کل، لاشئ آخر حتی یکون کل، تأکیداً له».

بنابر فرض این که: اسناد به کل نیز همان معنی اسناد به انسان را برساند باز **«کل»**، معنی جدیدی را تأسیس کرده.

یا به تعبیر دیگر: این معنی از اسناد به کل پدید آمده و مؤسّس آن کل است. و در اینجا دیگر کل برای تأکید نیست. چون تأکید، لفظی است که آنچه را لفظ دیگر رسانده تقویت می‌کند. و در مثال ما اینطور نیست؛ زیرا با آمدن کل این معنی از اسناد به کل دانسته می‌شود نه از چیز دیگری که با کل تأکید شده.

«لانّ التأکید لفظ یفید تقویة مایفیده لفظ آخر».

ضمیر مستتر **«یفید»** به **«لفظ»** باز می‌گردد. و ضمیر **«یفیده»** به **«ما»** ی موصوله. یعنی: تأکید، لفظی است که: معنی لفظ پیشین را تقویت می‌کند؛ همچو: «جائنی زید زیدٌ». یا «جائنی زید نفسه» که با «زید» دوّم و «نفسه»، معنی «زید» اوّل تقویت می‌شود و اسناد به یك چیز است.

«و هذا لیس کذلك». **«هذا»** اشاره به لفظ **«کل»** دارد. یعنی: لفظ کل در اینجا برای تأکید معنی پیشین نیست.

«لانّ هذا المعنی»: نفی از هر فرد در صورت دوم و نفی عن الجمله در صورت نخست.

«حینئذٍ»: در هنگامی که اسناد به **«کل»** داده شود.

«انّما افاده»: افاده می‌کند آن معنی را.

ضمیر **«تأکیداً له»** به **«شئ»** باز می‌گردد.

«و حاصل هذا الکلام انّا لانسلم انّه لو حمل الکلام بعد دخول کل علی المعنی الّذی حمل علیه قبل کل کان کل للتأکید».

کوتاه سخن این که: اگر کلام پیش از آمدن کل و بعد از آمدن آن، به یك معنی باشد باز ما نمی‌پذیریم که آنگاه کل برای تأکید آمده.

ضمیر **«انّه»** شأن است. و ضمیر **«حمل علیه»** به **«معنی»** باز می‌گردد.

«و لایخفی اَنَّ هذا اِنّما یصح علی تقدیر اَنْ یراد به التأکید الاصطلاحی امّا لوارید بذلك اَنْ یکون کل لافادة معنی کان حاصلاً بدونه فاندفاع المنع ظاهرٌ».

و پوشیده نماند: اشکالی که مصنّف به ابن مالك کرد و گفت:

«اگر با آمدن واژهٔ کل، همان معنی پیشین نیز دانسته شود باز **تأسیس** است نه **تأکید**»؛ هنگامی صحیح است که: مقصود تأکید اصطلاحی باشد. مانند: تکرار لفظ، یا آوردن واژه‌هایی همچون «نفس» و «عین».

لیکن اگر مراد تأکید لغوی باشد، یعنی بگوییم: کل، معنایی را می‌فهماند که قبل از آمدنش وجود داشت. آنگاه دیگر آشکار است که: اشکال مصنّف بر طرف می‌شود.

یعنی: اشکال مصنف که با **«فیه نظر»** بیان داشت، بر ابن مالك وارد نیست؛ زیرا اگر کل، همان معنایی را برساند که قبلاً موجود بود، کل برای تأکید لغوی آمده گرچه تأکید اصطلاحی نیست.

«لایخفی اَنّ هذا» اشاره است به اشکال نخست مصنف به ابن مالك.

ضمیر **«ان یراد به»** به تأکید باز می‌گردد.

«بذلك» اشاره به تأکید است.

ضمیر **«بدونه»** به **«کل»** برگشت می‌کند.

خلاصه این که: اگر مراد ابن مالك که گفت: **«لِئلایلزم ترجیح التـأکـید عـلی التأسیس»** این باشد که: ترجیح تأکید لغوی بر تأسیس پیش نیاید، آنگاه اشکال مصنّف بر او وارد نیست.

«و حینئذٍ یتوجّه ما اشارالیه (و لانّ) الصورة (الثانیة) یعنی السالبة المهملة نحو: «لم یقم انسان» (اذا افادت النفی عن کل فرد فقد افادت النفی عن الجملة. فاذا حملت) کل (علی الثانیة) ای: علی افادة النفی عن جملة الافراد حتی یکون معنی «لم یقم کل انسان» نفی القیام عن الجملة لاعن کل فردٍ (لایکون) کلّ (تأسیساً) بل تأکیداً؛ لانّ هذا المـعنی حاصلاً بدونه».

و هنگامی که اشکال نخست دفع شود، اشکال دوّم گریبانگیر ابن مالك می‌گردد. و اشکال دوّم عبارت است از این که: صورت دوّم، یعنی: سالبهٔ مهمله؛ مـانند: **«لم یـقم انسان»** وقتی که نفی از همهٔ افراد را برساند، نفی از جملهٔ افراد را نیز می‌فهماند.

بنابراین، اگر با آمدن کل، جملهٔ **«لم یقم کل انسان»** بر نفی از جملهٔ افراد حمل شود باز هم تأکید است؛ زیرا نفی از جملهٔ افراد حاصل بوده.[1]

«حینئذ» وقتی که اشکال نخست دفع شود.

«یتوجّه»: توجه پیدا می‌کند. «ما» فاعل «یتوجه» است.

ضمیر فاعلی **«اشار»** به مصنف بر می‌گردد. و ضمیر **«الیه»** به **«ما»** ی موصوله.

«لانّ هذا المعنی» یعنی: نفی عن الجملة.

---

۱ ـ به قول معروف: چون که صد آمد نود هم پیش ماست. و هر جا که عام باشد خاص لازمهٔ آن است.

«بدونه»: بدون کل.

«و حینئذٍ فلو جعلنا لم یقم کل انسان لعموم السلب مثل «لم یقم انسان» لم یلزم ترجیح التأکید علی التأسیس؛ اذ لا تأسیس اصلاً».

و در این هنگام، بر فرض که **«لم یقم کل انسان»** همانند **«لم یقم انسان»** برای عموم سلب، یعنی: سلب کلی باشد باز هم ترجیح تأکید بر تأسیس پیش نمی‌آید؛ زیرا اصلاً تأسیسی وجود ندارد هر چه هست تأکید است.

«بل اِنّما لزم ترجیح احد التأکیدین علی الآخر».

بلکه تنها لازم می‌آید ترجیح یکی از دو تأکید که سلب کلّی و عموم نفی است بر تأکید دیگر که نفی عموم و سلب آن است.

توضیح:

«لم یقم انسان» سالبهٔ کلیّه و متضمن سالبهٔ جزئیه است؛ چون بی‌تردید سلب کلّی، سلب جزئی را فرا می‌گیرد. خوب اکنون اگر واژهٔ کل بیاید و بگوییم: **«لم یقم کل انسان»**، چه معنی آن عموم نفی باشد و چه نفی عن الجمله، هر دو معنی قبلاً حاصل بوده و کل نمی‌تواند معنی جدیدی پدید آورد. بر هر یك از دو معنی دلالت کند ترجیح یك تأکید بر تأکید دیگر است.

«و مایقال اِنَّ دلالة «لم یقم انسان» علی النفی عن‌الجملة بطریق الالتزام و دلالة لم یقم کل انسان علیه بطریق المطابقة فلایکون تأکیداً ففیه نظر». و آنچه گفته می‌شود که: دلالت **«لم یقم انسان»** بر نفی عن الجمله به شیوهٔ التزام است لیکن دلالت **«لم یقم کل انسان»** بر آن، نفی عن الجمله به شیوهٔ مطابقی است. بنابراین، معنی جدید تأکید نیست مورد انتقاد هست.

خلاصه این که: شخصی گفته: **«لم یقم انسان»** معنی مطابقی‌اش نفی از هر فرد (سالبهٔ کلیه)، و معنی التزامی‌اش نفی عن الجملة است. لیکن **«لم یقم کل انسان»** معنی مطابقی‌اش نفی عن الجمله است. بنابراین، با آمدن کل، معنی مطابقی نفی عن الجمله تأسیس شده. و این معنی قبلاً به شیوهٔ التزامی فهمیده می‌شد.

«ففیه نظر» یعنی: در این سخن که به حمایت از ابن مالك گفته شده است نظر هست.

«اذ لو اشترط فی التأکید اتحاد الدلالتین لم یکن حینئذٍ «کل اِنسان لم یقم» علی تقدیر کونه لنفی الحکم عن الجملة تأکیداً؛ لانّ دلالة «انسان لم یقم» علی هذا المعنی التزام».

زیرا اگر در تأکید، اتحاد دو دلالت شرط باشد بدین شکل که: اگر دلالت مؤکَّد - بفتح کاف - مطابقی یا التزامی است، دلالت مؤکِّد - بکسر کاف - نیز باید همانطور باشد.

در این هنگام «**کل انسان لم یقم**» بر فرض که به معنی نفی حکم عن الجمله بیاید، دیگر نسبت به «**انسان لم یقم**» تأکید نیست؛ چون دلالت «**انسان لم یقم**» بر نفی عن الجمله، دلالت التزامی است. و معنی مطابقی آن ثبوت عدم قیام بر انسان است. و نفی عن الجمله از آن برداشت می‌شود.

«**(و لانّ النکرة المنفیة اِذا عمّت کان قولنا «لم یقم اِنسان» سالبة کلیّه لامهملة) کما ذکره هذا القائل؛ لانّه قد بُیِّنَ فیها اَنَّ الحکم مسلوب عن کل واحدٍ من الافراد، و البیان لابد له من مُبیَّن. و لامَحالة ههنا شیٌ یدل علی اَنَّ الحکم فیها علی کلیة افراد الموضوع. و لانعنی بالسور سوی هذا**».

و در دلیل ابن مالك نظر هست؛ چون نکرهٔ منفی، زمانی که افادهٔ عموم کند دیگر «**لم یقم انسان**» سالبهٔ کلیه می‌شود نه آنگونه که ابن مالك گفته: مهمله.

زیرا محققاً در این قضیه بیان شده که: حکم از یکایك افراد سلب گردیده. و بیان، بناچار بیانگر و جلوه‌دهنده می‌خواهد. و ناگزیر در این قضیه چیزی هست که نشان می‌دهد سلب شدن حکم از همهٔ افراد را. و مقصود ما از «**سور**» همین است.

مراد از «**نکرهٔ منفیّه**»، «**انسان**» است که بعد از نفی آمده. «**کما ذکره هذا القائل**»: مقصود از ضمیر «**ذکره**» مهمله بودن است.

«**هذا القائل**» اشاره به ابن مالك دارد.

ضمیر «**فیها**» به «**قضیه**» باز می‌گردد.

«**سوی هذا**» یعنی: غیر از همین چیزی که دلالت بر مقدار موضوع می‌کند.

«**و حینئذٍ یندفع ماقیل سماها مهملةً باعتبار عدم السور**».

و با شناخت این نکته که: «سور»، چیزی است که مقدار موضوع را مشخص می‌کند؛ و در «**لم یقم انسان**» نکرهٔ در سیاق نفی، سور قضیه است. دیگر سخن کسی که گفته: ابن مالك «**لم یقم انسان**» را مهمله خوانده چون سور ندارد؛ دفع می‌شود.

ضمیر «**سمّاها**» به قضیهٔ «**لم یقم انسان**» باز می‌گردد.

آنچه خواندیم سه اشکالی بود که مصنف به دلیل ابن مالك داشت و آنها به طور خلاصه عبارت است از:

۱ ـ با آمدن کل، مسندالیه عوض شده و معنی جدید تأکید نیست.

۲ ـ سالبهٔ کلیه، سلب جزئی را در درون خویش دارد. اگر با آمدن کل، بر سلب جزئی حمل شود باز هم تأکید است.

۳ ـ نکرهٔ منفی که عمومیت دارد سالبهٔ کلیه است نه مهمله.

« (و قال عبدالقاهر: اِنْ کانت) کلمة (کل داخلةً فی حیز النفی بأنْ اُخرت عن اداته) سواء کانت معمولةً لاداة النفی او لا، و سواء کان الخبر فعلاً».

خلاصهٔ سخن شیخ عبدالقاهر

وی گفته: اگر کل در قلمرو نفی باشد، بدین شیوه که: بعد از ادات نفی بیاید، به هر کدام از حالات زیرین باشد، نفی متوجّه شمول و عموم می‌گردد. و اصل فعل یا وصف، نفی نمی‌شود تنها فراگیری و عمومیّت آن از بین می‌رود. مانند جایی که:

۱ ـ کل، معمول ادات نفی باشد.

۲ ـ کل، معمول ادات نفی نباشد.

۳ ـ خبر کل، فعل بیاید.

۴ ـ خبر کل، اسم باشد.

۵ ـ معمول فعل، منفی باشد.

اکنون شرح عبارت:

شیخ عبدالقاهر گفته: اگر کل، داخل در قلمرو نفی باشد،[1] یعنی: از ادات نفی مؤخر باشد چه کل، معمول ادات نفی باشد؛ مانند: سخن مولا علی ـ علیه السلام ـ: **«ماکلّ ذی قَلْب بلَبیب»**[2] که «کل» به عقیدهٔ حجازیّون معمول «ما» قرار گرفته.

و چه معمول «ادات» نباشد؛ مثل: همان مثال بنا به عقیدهٔ بنی تمیم. و خواه خبر آن، فعل باشد همچو:

ماکل مایتمنّی المرء یدرکه تجری الرّیاح بما لاتشتهی السُّفُن[3]

یعنی: همهٔ آنچه راکه شخص آرزو می‌کند نمی‌یابد. بادها برخلاف میل کشتی‌ها می‌وزد.

---

۱ ـ **«و اعلم انّك اذا اَدْخلت کلاً فی حیز النفی و ذلك بأنْ تقدم النفی علیه لفظاً او تقدیراً فالمعنی علی نفی الشمول دون نفی الفعل و الوصف نفسه. و اذا اخرجت کلاً من حیّز النفی و لم تدخله فیه لالفظاً و لاتقدیراً کان المعنی علی انك تتبعت الجملة فنفیت الفعل و الوصف عنها واحداً و احداً».** دلائل الاعجاز، ص ۲۲۰.

۲ ـ نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۱۹، خطبهٔ ۸۷.

۳ ـ این شعر از متنبّی است.

شرح واژه‌های شعر

«ما»: حجازیّه، «کُلّ»: اسم آن و «یدرکه» خبرش.

و یا «ما» به عقیدهٔ بنی تمیم عمل نکرده و «کل» مرفوع به ابتدائیت است. از این رو در این بیت دو شاهد برای سخن عبدالقاهر یافت می‌شود:

۱ ـ جایی که معمول ادات باشد.

۲ ـ جایی که کل در «حیّز» نفی باشد ولی معمول نفی نه.

«حیّز»: ـ بفتح «حا» و تشدید یاء مکسوره ـ به معنی کرانهٔ هر چیز و مکان است.[1]

«ما» ی دوّم موصوله است.

«یتمنی المرء»: صله.

«لاتشتهی»: میل ندارد، نمی‌خواهد، مسیر آن نیست.

«السُفُنْ»: جمع سفینه.

«لاتشتهی السفن» یا فاعل «**لاتشتهی**» واژهٔ «**اهل**» بوده که حذف شده. و در اصل چنین بوده: «**لاتشتهی اهل السفن**» یا اسناد «**لاتشتهی**» به «**السفن**» از باب اسناد عقلی است؛ که به جای اشخاص به مکان اسناد داده شده.

«او غیر فعل، نحو قولك: ماكل متمنى المرء حاصلاً».

یا خبر «**کل**» فعل نیست؛ مانند: «**ماکل متمنی المرء حاصلاً**» که خبر «**کل**» «**حاصلاً**» قرار گرفته.

«(او معمولةً للفعل المنفی) الظاهر انّه عطف علی داخلةً و لیس بسدیدٍ؛ لانَّ الدّخول فی حیز النفی شامل لذلك».

یا کل، معمول فعل منفی باشد.

ظاهراً واژهٔ «**معمولةً**» بر «**داخلةً**» عطف شده لیکن این عطف شایسته نیست؛ زیرا «**داخلةً**» که معطوف علیه است، «**معمولةً**» را نیز فرا می‌گیرد. یعنی: هر جا که معمول فعل، منفی باشد حتماً داخل در حیز نفی هست.[2] و در این صورت عطف خاص بر عام شده به وسیلهٔ «او».

---

۱ ـ منتخب اللغات، ص ۱۵۷.

و ابن منظور گفته: «**وکل ناحیةٍ علی حِدَةٍ حیّز**». «لسان العرب»، ج ۵، ص ۳۴۲.

۲ ـ یا به سخن دیگر: داخل در حیّز نفی بودن، شامل معمول نفی نیز می‌شود.

گفتیم: ظاهراً چون در این عطف نیاز به تقدیر فعل نیست.

«سدید»: راست و درست.[1]

«شامل لذلك» یعنی: معمول بودن را فرا می‌گیرد.

«وکذا لو عطفتها علی اُخرت بمعنی او جعلت معمولةً لانَّ التأخیر عن اداة النفی ایضاً شامل له».

همین گونه عطف **«معمولةً»** بر **«اُخرت»** شایسته نیست.

«بمعنی او جعلت معمولةً» یعنی: برای این که عطف اسم **(معمولةً)** بر جملهٔ فعلیه **(اخرت)** پیش نیاید، باید **«جعلت»** را قبل از **«معمولةً»** در تقدیر بگیریم. باز این عطف نیکو نیست؛ چون تأخیر از ادات نفی، معمول نفی بودن را فرا می‌گیرد و آنگاه دوباره عطف خاص بر عام می‌شود به وسیلهٔ **«او»**.

«وکذا» : همین گونه سدید نیست.

ضمیر **«عطفتها»** به **«معمولة»** بر می‌گردد. و ضمیر **«شامل له»** به معمول بودن برگشت می‌کند.

«اللّهم اِلاّ اَنْ یُخصص التأخیر بما اذا لم تدخل الاداة علی فعلٍ عاملٍ فی کل علی ما یشعر به المثال و المعمول اعّم من اَنْ یکون فاعلاً او مفعولاً او تأکیداً لاحدهما او غیر ذلك».

خدایا مگر این که بگوییم: مقصود از تأخیر **(اُخرت)** تنها جایی است که ادات نفی بر سر فعل عامل در کل داخل نشده باشد همانگونه که مثال **«ما کل ما یتمنی المرءَ»** نشانگر آن است. در این مثال کل، معمول فعل منفی نیست.

ولی معمول **(او معمولةً)** اعمّ است. از این که کل، فاعل یا مفعول یا تأکید برای یکی از این دو باشد. یا غیر اینها. مثل هنگامی که: مجرور یا ظرف قرار گیرد. مانند: **«مامررت بکل القوم»**. یا **«ما سرت کلَّ اللیل»**.

«اللّهم» نشان ضعف سخنی است که به دنبالش آمده. و انگیزهٔ ضعف آن این است که: تخصیص تأخیر تنها به هنگامی که ادات نفی بر فعل عامل در کل داخل نشده باشد، وجه بعیدی است. لیکن با آن وجه، عطف صحیح می‌گردد؛ چون: دیگر عطف خاص بر عام به وسیلهٔ **«او»** نشده.

---

۱ ـ در قرآن مجید آمده: **«و قولوا قولاً سدیداً»**. احزاب / ۷۰.

ضمیر «علی ما یشعر به» به «ما» ی موصوله برگشت می‌کند.

« (نحو ما جاءَنی القوم کُلّهم) فی تأکید الفاعل».

مانند: «**ما جاءنی القوم کلهم**» که «**کُلُّهمْ**» در حیّز نفی قرار گرفته و تأکید «**القوم**» است.

« (او ما جاءنی کُلّ القوم) فی الفاعل و قدّم التأکیدَ علی الفاعل؛ لانَّ کُلاً اصل فیه».

یا مثل «**ماجاءنی کلّ القوم**» که در آن، «**کل**» در حیّز نفی است و فاعل «ما جاءنی».

مصنف مثال «**ما جاءنی القوم کُلّهم**» را جلوتر از «**ما جاءَنی کُلّ القوم**» آورد چون در مثال پیشین،کل، تأکید بود و اصل در کل، تأکید است.

« (او لم آخذ کلّ الدراهم) فی المفعول المتأخر».

یا همانند: «**لم آخذ کل الدّراهم**» که «**کل**» مفعول مؤخر فعل منفی است.

« (اوکلّ الدّراهم لم آخذ) فی المفعول المتقدم».

یا بسان «**کلّ الدراهم لم آخذ**»، که کلّ، مفعول مقدم فعل منفی است.

«وکذا «لم آخذ الدراهم کُلّها» او «الدراهم کُلَّها لم آخذ». ففی جمیع هذه الصور (توجّه النفی اِلی الشمول خاصة) لا اِلی اصل الفعل (و افاد) الکلام (ثبوت الفعل او الوصف لبعض) ممّا اضیف الیه کل اِن کانت کل فی المعنی فاعلاً للفعل او الوصف المذکور فی الکلام (او) اَفاد (تعلقه) ای: تعلق الفعل او الوصف (به) ای: ببعض ممّا اضیف الیه کل، اِن کان کل فی المعنی مفعولاً للفعل او الوصف».

و همین گونه «**لم آخذ الدراهم کلها**» یا «**الدراهم کُلَها لم آخذ**» که «**کلها**» در مثال اوّل تأکید مفعول مؤخر، و در مثال دوّم تأکید مفعول مقدم است. در همهٔ این صورتها نفی تنها فراگیری و شمول را می‌شکنند و متوجه عمومیت می‌شود نه اصل فعل.

و کلام، ثبوت فعل یا وصف را برای بعضی از افراد مضاف‌الیه کل می‌فهماند اگر کل، در معنی فاعل برای فعل مذکور یا فاعل برای وصف مذکور باشد. یا کلام تعلق فعل یا وصف را به بعض افراد مضاف‌الیه می‌رساند اگر کل در معنی مفعول برای فعل یا وصف باشد.

«**اِنْ کانت کل فی المعنی فاعلاً للفعل**». کل در معنی فاعل باشد یعنی: مثلاً مبتدا قرار گرفته باشد. مثل: «**ماکل القوم یکتب**» یا «**ماکل ما یتمنی المرء یدرکه**». یا تأکید برای فاعل مانند: «**ما جائنی القوم کلهم**» یا فاعل باشد همچون: «**ما یکتب کل القوم**».

«او الوصف» یعنی «کل» در معنی فاعل برای وصف باشد؛[1] مانند: **«ماکلّ القوم کاتباً»** که **«کلّ»** در معنی فاعل برای **«کاتباً»** است.

«اِنْ کان کلّ فی المعنی مفعولاً للفعل» مانند: **«لم آخذ کلّ الدّراهم»**، که **«کل»** لفظاً و معناً مفعول است و مثل: **«لم آخذ الدراهم کُلّها»**، که **«کلها»** معناً مفعو ل، و لفظاً تأکید است.

«او الوصف» یعنی: کل، مفعول وصف باشد؛ همانند: **«ما انا ضاربُ کُلَّ الناس»**.

«و لذلك بدلیل الخطاب و شهادة الذوق و الاستعمال».

«و ذلك» یعنی: این توجه نفی به شمول و افادهٔ ثبوت یا تعلق فعل و وصف برای برخی از افراد مضاف‌الیه کل، به دلیل خطاب و به گواهی ذوق و استعمال است.

مقصود از **«دلیل الخطاب»** مفهوم مخالف است. بدین شیوه که: از **«ما اَخذت کل الدراهم»** برداشت می‌شود که: بعضی از دراهم گرفته شده. و ذوق و موارد استعمال و به کارگیری این جمله‌ها سخن ما را تأیید می‌کند.

«و الحق اَنَّ هذا الحکم اکثری لا کلّی بدلیل قوله ـ تعالی ـ: و اللّه لا یحب کلّ مختال فخور».

ولی حقّ این است که: حکم «توجّه نفی به شمول و ثبوت و تعلق فعل و وصف برای بعض» یك قانون کلّی نیست. بلکه بیشتر جاها چنین است. به دلیل سخن خداوند ـ متعال ـ: **«واللّه لا یحب کل مختالٍ فخور»**.[2]

«مُختال» به معنی کبر پیشه، و **«فخور»** به معنی نازفروش و کسی است که به خود می‌بالد.

«و اللّه لا یحب کلّ کفّارٍ اثیم».[3]

«کفار»: صیغهٔ مبالغه.

«اثیم»: گناهکار. یعنی: خداوند دوست ندارد هر کفر پیشهٔ گناهکار را.

«و لا تطع کُلّ حلاّفٍ مهین».[4]

«حلاّف»: به کسی که زیاد سوگند می‌خورد.

---

۱ ـ در مطوّل آمده: اگر به جای فعل یا وصف می‌گفت: **«افاد الحکم»** بهتر بود؛ چون برخی از جاها خبر جامد است مثل: **«ماکل بیضاء شحمة»** و **«ماکل سوداء تمرةٌ»**. که در این دو مثال، **«تمرة»** و **«شحمة»** فعل یا وصف نیست. مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۹۷. و مطوّلهای چاپ جدید، ص ۱۲۵.

۲ ـ حدید / ۲۳.

۳ ـ بقره / ۲۷٦.

۴ ـ قلم / ۱۰.

«مهین»: پست.[1]

که در همهٔ این آیات، نفی عمومیّت دارد و یکایك افراد را فرا می‌گیرد. با این که کل، در حیّز نفی قرار گرفته.

بنابراین سخن شیخ عبدالقاهر قانون کلی نیست.

«(و اِلاّ) ای و اِن لم تکن داخلةً فی حیّز النفی، باَن قدمت علی النفی لفظاً و لم تقع معمولةً للفعل المنفی (عمّ) النفی کل فرد ممّا اُضیف اِلیه کل، و اَفاد نفی اصل الفعل عن کل فردٍ».

و اگر کل، داخل در حیّز و قلمرو نفی نباشد، بدین گونه که: لفظاً جلوتر از نفی بیاید و معمول فعل منفی هم نباشد آنگاه نفی، همهٔ افراد مضاف‌الیه کلّ را فرا می‌گیرد. و اصل فعل از همهٔ افراد نفی می‌شود.

«و اِلاّ» تنها اشاره به جایی است که: در کلام نفی باشد ولی **«کل»** در حیّز آن قرار نگیرد. نه این که اصلاً در کلام نفی نباشد. چون آنگاه **«عمّ النفی»** معنی ندارد.

قید **«و لم تقع معمولةً للفعل المنفی»** برای خارج کردن **«کلّ الدّراهم لم آخذ»** است، که در آن، واژهٔ کل، مقدم بر نفی شده. لیکن معمول فعل منفی است.

« (کقول النبیّ ـ صلی اللّٰه علیه وآله و سلم ـ لما قال له ذوالیدین) اسم واحدٍ من الصحابة».

مانند سخن نبیّ اکرم ـ صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم ـ هنگامی که ذوالیدین پرسید.

«ذوالیدین» نام یکی از اصحاب پیامبر اکرم ـ صلی اللّٰه علیه و آله ـ بوده.

در اینجا مراد از اسم، لقب است؛ چون **«ذوالیدین»** لقب وی بوده. و از این رو به او **«ذوالیدین»** می‌گفته‌اند که: دو دستش بلند بوده. یا به قول برخی، با دو دستش یکسان کار می‌کرده.[2]

این قسمت اشاره به داستانی است که ابوهریره نقل کرده:[3]

---

۱ ـ این آیات مشابه‌های فراوان دارد.

۲ ـ در اسم ذوالیدین و هویت او اختلاف فراوان است. برخی گفته‌اند: نام وی **«خرباق»** و بعضی گفته‌اند: **«عرباض»**. حسن چلبی نوشته: وی عمر بن عبدود است. و در اصابه و استیعاب او را به عمیر بن عبد، یا عبید بن عمرو، یا ابن حبیب سلمی معرّفی کرده‌اند. نگاه کنید به. «حاشیه چلبی بر مطول»، ص ۲۸۰. و به «استیعاب»، ج ۱، ص ۱۷۳.

۳ ـ «صحیح بخاری»، ج ۱، ص ۱۸۳. و شبیه همین حدیث را باز اهل تسنن آورده‌اند که می‌تواند شاهد سخن ما باشد «کنز العمال»، ج ۸، ص ۱۹۱.

در غیر مسافرت روزی به امامت رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نماز ظـهر و عصر می‌خواندیم:[1] ناگهان پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله و سلم ـ بعد از دو رکعت سلام دادند. ذوالیدین از پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ پرسید:

«اَقصرت الصلوة ام نسیت؟»: آیا نماز شکسته است یا شما فراموش کردید؟

رسول خدا فرمودند: **«کل ذلك لم یکن»** یعنی: هیچ کدام نبود. آنگـاه ذوالیـدین گفت: **«بل بعض ذلك قدكان»**: یکی از این دو بود. در آن هنگام پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله ـ رو به برخی از اصحاب کردند و پرسیدند: آیا ذوالیدین راست مـی‌گوید؟ آنان گفتند: آری. سپس بر اساس نقل اهل تسنن پیامبر اکرم نماز را تمام کردند.

« (اَقَصرت الصلاة) بالرفع فاعل اَقصرت (ام نسیت) یا رسول اللّه».

یعنی: واژهٔ **«صلاة»** را باید به رفع خواند تا فاعل **«قَصُرت»** باشد. بفتح **«قاف»** و ضم **«صاد»** بر وزن **«شَرُفَتْ»**.

این نکته را برای این تذکر داده که: کسی **«صلاة»** را مـفعول **«اَقْـصَرت»** نگـیرد و **«اَقْصَرتَ»** را به شکل اکرمت نخواند. یا شخصی **«قصرت»** را فعل مجهول نـپندارد. و **«صلوة»** را نایب فاعل.[2]

« (کل ذلك لم یکن) هذا قول النبی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ و المعنی لم یقع و احد من القصر و النسیان علی سبیل شمول النفی و عمومه».

پیامبر در برابر ذوالیدین فرمودند: **«کل ذلك لم یکن»** یعنی: هیچ کدام رخ نداده، نه نماز شکسته است و نه من فراموش کرده‌ام. به شیوهٔ شمول در نفی و فراگیری آن.

«لوجهین: احدهما اَنّ جواب «ام» اِمّا بتعیین احد الأمرین او بنفیهما جمیعاً تخطئةً للمستفهم، لابنفی الجمع بینهما؛ لانّه عارف بأنَّ الکائن احدهما. و الثانی ما روی اَنّه لما قال النبی ـ علیه السلام ـ: «کل ذلك لم یکن»؛ قال له ذوالیدین: «بل بعض ذلك قدكان». و معلوم اَنّ الثبوت للبعض اِنّما ینافی النفی عن کل فرد، لا النفی عن المجموع».

عمومیّت نفی در جملهٔ **«کل ذلك لم یکن»** به دو وجه است:

۱ ـ **«کل ذلك لم یکن»** جواب **«اقصرت الصلوة ام نسیت»** واقع شده. و جواب **«ام»**

---

۱ ـ برخی گفته‌اند: نماز عشاء بوده.

۲ ـ **«و قَصُرَ الشیءُ، بالضم، یقصر قِصَراً: خلاف طال».** «لسان العرب»، ج ۵، ص ۹۵.

«و منه حدیث السهو «اَقَصُرَتِ الصلاةُ اَمْ نسیتَ»، تُروىٰ علی ما لم یُسَمَ فاعله، و علی تسمیة الفاعل بـمعنی النَّقص». نهایهٔ ابن اثیر، ج ۴، ص ۷۰.

یا باید به مشخص کردن یکی باشد یا به نفی هر دو. تا سؤال کننده خطا کار شمرده شود. و جواب «ام»، به نفی جمع نیست؛ یعنی: نباید گفته شود: باهم نبود بلکه یکی تنها بود. چون سؤال کننده می‌داند که: یکی از آن دو حتماً بوده.

در این داستان سؤال کننده ذوالیدین است.

۲ ـ هنگامی که پیامبر اکرم ـ صلی اللّٰه علیه و آله ـ فرمود: «کل ذلك لم یکن». ذوالیدین پاسخ داد: «**بل بعض ذلك قدکان**» این سخن ذوالیدین موجبهٔ جزئیه است و ثبوت بر بعض را اثبات می‌کند.

و موجبهٔ جزئیه با سالبهٔ کلیه منافات دارد. و در برابر آن گفته می‌شود نه در برابر نفی از مجموع. یعنی: با این سخن، کسی که گفته: هر دو باهم نبوده را ردّ نمی‌کنیم.

به عبارت دیگر: از این سخن ذوالیدین بر می‌آید که: کلام نبیّ اکرم ـ صلی اللّٰه علیه و آله و سلم ـ سالبهٔ کلیّه بوده.

«او بنفیهما»: نفی دو امر.

«تخطئةً»: نسبت خطا دادن، اشتباه کار دانستن. **«تخطئةً»** علت برای **«بنفیهما»** است. یعنی: هر دو امر را نفی می‌کنیم تا پرسش کننده را اشتباه کار بخوانیم.

«لابنفی الجمع بینهما» گاهی مخاطب پنداشته هر دو با هم بوده. و ما با هم بودن را نفی می‌کنیم و می‌گوییم: تنها یکی بود. این **«کل ذلك لم یکن»** برای نفی جمع نیامده.

«لا النفی عن المجموع» یعنی: **«بل بعض ذلك قدکان»** با سالبهٔ کلیه و نفی از هر فرد منافات دارد، نه با نفی از مجموع.

به سخن دیگر: «کل ذلك لم یکن» نفی از مجموع نبوده و پیامبر اکرم نمی‌خواستند بگویند: هر دو با هم نیست؛ بلکه یکی است.

خلاصهٔ کلام شیخ عبدالقاهر این است که: «کل» در «کل ذلك لم یکن» در حیّز نفی نیست؛ یعنی: تنها لفظاً بر نفی مقدم شده. و معمول فعل منفی نیز قرار نگرفته. از این رو به دو دلیل بر عموم نفی و شمول آن (سالبهٔ کلیه) دلالت می‌کند:

۱ ـ این جمله در جواب **«ام»** قرار گرفته و جواب **«ام»** یا باید تعیین یکی از دو امر باشد. و یا نفی هر دو. و اینجا چون تعیین یکی نبود باید نفی هر دو باشد.

۲ ـ سخن ذوالیدین موجبهٔ جزئیه است و موجبهٔ جزئیه در برابر سالبهٔ کلیّه می آید.[1]

« (و علیه) ای علی عموم النفی عن کل فرد (قوله‌ای قول اَبی النّجم)».

و بر عموم نفی از هر فردی دلالت می‌کند سخن ابوالنجم:

قد اصبحت اُمّ الخیار تدعی   علیّ ذنباً کله لم اصنع

یعنی: صبحگاه اُمّ الخیار می‌بندد، به من گناهانی راکه هیچ کدام از من سر نزده.

«برفع «کله» علی معنی لم اصنع شیئاً مما تدّعیه علیَّ من الذنوب، و لافادة هذا المعنی عدل عن النصب المستغنی عن الاضمار اِلی الرفع المفتقر الیه، ای لم اصنعه».

«کلّه» را باید به رفع خواند و معنی چنین می‌شود هیچ یك ازگناهانی که اُم الخیار ادّعا می‌کند، من پدید نیاورده‌ام.

شاعر برای رساندن همین معنی عموم از نصب **«کلّه»** به رفع آن گرایش پیداکرده. با این که: اگر **«کله»** را منصوب می‌خواند از در تقدیر گرفتن ضمیر بی‌نیاز می‌شد.

توضیح:

«کله» به رفع، اکنون مبتداست و **«لم اصنع»** خبر آن. **«لم اصنع»** چون جمله است و خبر قرار گرفته، نیاز به تقدیر ضمیر دارد. و به همین جهت شارح گفت: شاعر گرایش پیداکرده به **«لم اصنعه»** لیکن اگر **«کله»** منصوب بود. مفعول مقدم **«لم اصنع»** می‌شد و نیاز به ضمیر برطرف می‌گردید.[2]

«اُمّ الخیار»: کنیهٔ همسر ابوالنجم است.

---

۱ ـ امّا این حدیث از چند سو خدشه دارد:

۱ ـ بر اساس این نقل، پیامبر اکرم فرمودند: **«کل ذلك لم یکن»** که اصلاً واقعیت نداشت. و گفتن چنین سخنی از شخصی که **«لاینطق عن الهوی»** است، محال می‌نماید.

۲ ـ در راوی، زمان، و ... حدیث اختلافات بسیار نقل شده: برخی گفته‌اند: نماز ظهر یا عصر بوده. و بعضی گفته‌اند: نماز عشاء. برخی نوشته‌اند: ذوالیدین همان ذوالشمالین است. و گروهی گفته‌اند: نه و اصلاً بحث وجود دارد که آیا در آن زمان راوی مسلمان بوده یا نه.

۳ ـ این حدیث می‌رساند که: پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ بعد از سلام دادن و پس از حرف زدن عمدی و رو از قبله بازگرداندن با خواندن دو رکعت و دو سجدهٔ سهو، نماز پیشین خود را جبران کردند. که بسیار شگفت است.

۴ ـ در این روایت نسبت سهو و نسیان به پیامبر اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ داده شده.

۵ ـ شخصیت راویان حدیث، حرف بسیار دارد.

۲ ـ دسوقی گفته: ممکن است عدول شاعر از نصب **«کُله»** به رفع آن، برای این بوده که: کل با ضمیر، هیچ گاه مفعول، مجرور، و فاعل قرار نمی‌گیرد تنها مبتدا یا تأکید می‌شود.

«ذنباً»: نکرهٔ و مفید عموم است. از این رو شارح آن را به **«ذنوب»** تفسیر کرده. مای در **«ممّا تدّعیه»** موصوله، و فاعل آن **«ام الخیار»**، و ضمیر مفعولی آن به **«ما»** ی موصوله راجع است.

«هذا المعنی» اشاره به معنی عموم است.

ضمیر **«المفتقر الیه»** به **«اضمار»** باز می‌گردد.

خلاصه این که: در **«کله لم اصنع»** اگر **«کله»** به رفع خوانده شود **«کلّه»** در حیّز نفی نیست. معمول فعل منفی هم قرار نگرفته. و افادهٔ عموم در نفی می‌کند. و سالبهٔ کلیه می‌گردد.

پرسش‌ها

۱ ـ چرا تقدیم «مثل» و «غیر» در ترکیبهایی چون: **«مثلك لایبخل»** و **«غیرک لایجود»** مانند لازم است؟

۲ ـ ادعا و دلیل ابن مالك در تقدیم مسندالیه مسوّر به کل چیست؟

۳ ـ چه پاسخهایی مصنف به ابن مالك داده؟

۴ ـ شیخ عبدالقاهر دربارهٔ «کلّ» در حیّز نفی چه گفته؟

۵ ـ آیا نفی در **«و اللّهُ لایُحبُّ کلَّ مُخْتال فخور»** فراگیر است؟

٦ ـ **«کل ذلك لم یکن»** به چند دلیل افادهٔ عمومیّت در نفی دارد؟

۷ ـ استدلال به شعر ابوالنجم برای چه بود؟

تمرین‌ها

چرا در موارد زیرین مسندالیه مقدم شده؟:

«اللّه ولیّ الذین آمنوا». [۱]

«الشیطان یَعِدُکم الفقر». [۲]

«الرّحمن علی العرش استوی». [۳]

«سلام علیکم». [۴]

«الحمدللّه ربّ العالمین». [۵]

«و لاکُلّ ذی سَمعٍ بسمیع». [٦]

خدای خواست که بر عالمی ببخشاید ترا به رحمت خود پادشاه عالم کرد

سـعدی.

« (و امّا تأخیره) ای تأخیر المسندالیه (فلاقتضاء المقام تقدیم المسند و سیجیٔ بیانه».

تأخیر مسندالیه در جاهایی است که مقام، تقدیم مسند را می‌طلبد. و بیان این جاها خواهد آمد.[۷]

---

۱ ـ بقره / ۲۵۷.

۲ ـ بقره / ٢٦٨.

۳ ـ طه / ۵.

۴ ـ انعام / ۵۴.

۵ ـ آغاز سورهٔ حمد.

٦ ـ نهج البلاغة فیض الاسلام خطبه ۸۷، ص ۲۱۹.

۷ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۷۰. مختصرهای چاپ جدید، ص ١٦٠. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۵۴.

وضع المضمر موضع المظهر

« (هذا) ای الذی ذکر من الحذف و الذکر و الاضمار و غیر ذلک فی المقامات المذکورة (کله مقتضی الظاهر) من الحال».

ضمیر آوردن به جای اسم ظاهر

آنچه گفتیم از ذکر، حذف، ضمیر آوردن، **«و غیر ذلک»** مثل تعریف، تنکیر، تقدیم و تأخیر، در جایگاههایی که ذکر شد همه مقتضی ظاهر حال بود.[1]

«فی المقامات المذکوره»: جایگاه‌هایی که گفته شد یعنی: جاهایی که حال، آنها را اقتضاء می‌کرد.

« (و قد یخرّج الکلام علی خلافه) ای علی خلاف مقتضی الظاهر لاقتضاء الحال اِیّاه».

گاهی سخن برخلاف مقتضی حال می‌آید؛ چون حال آن را می‌طلبد و اقتضاء می‌کند.

«ایاه» یعنی: آن حمل بر خلاف مقتضی ظاهر حال را.

باید یادآوری کنم هر مقتضی ظاهر حالی مقتضی حال هست، لیکن مقتضی حال ممکن است مقتضی ظاهر حال نباشد. ارتباط این دو، عموم و خصوص مطلق است.

« (فیوضع المضمر المظهر کقولهم: نعم رجلاً) زیدٌ (مکان: نعم الرجل زیدٌ) فانَّ مقتضی الظاهر فی هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار؛ لعدم تقدم ذکر المسندالیه، و عدم قرینةٍ تدل علیه».

و ضمیر به جای اسم ظاهر نهاده می‌شود مانند قول عرب که می‌گویند: **«نعم رجلاً زید»** به جای **«نعم الرجل زید».**

بی‌شك مقتضی ظاهر در اینجا اسم ظاهر آوردن است نه ضمیر آوردن؛ چون مسندالیه قبلاً ذکر نشده و قرینه‌ای که نشانگر آن باشد هم نیست.

---

۱ ـ البته همهٔ آنچه خواندیم بر اساس مقتضی ظاهر حال نبود. مسائلی از قبیل: برخورد با سائل به منزلهٔ غیر سائل و برخورد با منکر به منزلهٔ غیر منکر و برخورد با غیر منکر به منزلهٔ منکر از باب ارائهٔ کلام برخلاف مقتضی ظاهر حال بود. نگاه کنید به: مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۱ و ۲۲. و مختصرهای چاپ جدید، صفحات ۴۸ ـ ۴۶. و مختصرهای حاشیه‌دار، صفحات ۴۲ ـ ۴۰.

«و هذا الضمیر عائدٌ اِلی متعقّل معهود فی الذهن، و التزم تفسیره بنکرة لیعلم جنس المُتَعقَّل».

این ضمیر مستتر در **«نعم»** به چیزی که تصور شده و آشنای ذهن است برگشت می‌کند. و به نکره تفسیر می‌شود لزوماً. تا جنس آن چیزی که تصور شده شناخته گردد.

هنگامی که شنونده‌ای **«نعم»** را شنید می‌یابد که: چیزی نیکوست؛ لیکن جنس آن برایش مبهم است. وقتی آن ضمیر با نکره تفسیر شد جنس ستایش شده آشکار می‌گردد نه شخص آن. سپس با مخصوص، شخص نیز مشخص می‌شود.

ضمیر **«تفسیره»** به **«ضمیر»** باز می‌گردد. **«و اِنّما یکون هذا من وضع المضمر موضع المظهر (فی اَحَدِ القولین) ای: قول من یجعل المخصوص خبر مبتداء محذوف. و اَمّا من یجعله مبتدا و «نعم رجلاً» خبره فیحتمل عنده ان یکون الضمیر عائداً اِلی المخصوص و هو متقدم تقدیراً».**

«نعم رجلاً زیدٌ» تنها بنابر یکی از دو قول داخل در بحث نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر است. یعنی: بنابر قول کسی که مخصوص را خبر مبتدای محذوف می‌گیرد. لیکن بنا به عقیدهٔ شخصی که مخصوص را مبتدا و **«نعم رجلاً»** را خبر آن قرار می‌دهد، ممکن است ضمیر مستتر **«نعم»** عائد به مخصوص باشد که تقدیراً مقدم است.

توضیح:

در **«نعم رجلاً زیدٌ»** سه ترکیب نحوی هست:

۱ ـ «نعم» از افعال مدح، **«رجلاً»** تمیز، **«زید»** خبر برای مبتدای محذوف.

۲ ـ **«نعم»** از افعال مدح، **«رجلاً»** تمیز، **«زید»** مبتداء، و خبر آن **«الممدوح»** محذوف باشد.

۳ ـ **«نعم»** از افعال مدح، **«رجلاً»** تمیز، **«زید»** مبتدای مؤخر و جملهٔ **«نعم رجلاً»** خبر مقدم.

ترکیب اوّل و دوّم می‌تواند از باب آوردن ضمیر به جای اسم ظاهر باشد. و امّا کسی که **«زید»** را مبتدای مؤخر می‌گیرد احتمال دارد ضمیر **«نعم»** را به **«زید»** برگرداند. در آن صورت دیگر **«نعم رجلاً زید»** برخلاف مقتضی ظاهر حال و از باب نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر نیست.

شارح گفت: «فیحتمل عنده»: احتمال دارد نزد این شخص.

چون ممکن است شمین شخص که **«زید»** را مبتدای مؤخر برای **«نعم رجلاً»** می‌گیرد ضمیر را به **«متعقل»** ذهنی برگرداند. آنگاه باز **«نعم رجلاً زیدٌ»** از باب نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر می‌شود.

«و یکون التزام اِفراد الضمیر حیث لم یُقل «نعما و نعموا» من خواص هذا الباب، لکونه من الافعال الجامدة».

این عبارت پاسخ یك اشکال است:

و آن اشکال این که: اگر **«زید»** مبتدای مؤخر گرفته شود و **«نعم رجلاً»** خبر مقدم. در هنگام تثنیه یا جمع بودن مخصوص، ضمیر **«نعم»** نیز باید به صورت تثنیه و جمع ابراز گردد.

شارح پاسخ می‌دهد: این از ویژگیهای باب نعم است که در صورت تثنیه و جمع بودن مخصوص، ضمیر تثنیه و جمع آورده نمی‌شود و نمی‌گوییم: **«نعمّا رجلین الزیدان»**. یا **«نعموا رجالاً الزیدون»**. چون **«نعم»** از افعال جامده است.

ضمیر **«لکونه»** به **«هذا الباب»** باز می‌گردد.

«(و قولهم: «هو او هی زید عالم» مکان الشأن اَو القصة) فالاضمار فیه اَیضاً علی خلاف مقتضی الظاهر لعدم التقدم».

و از همین قلمرو نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر است قول عرب که می‌گویند: **«هو زید عالم»** یا **«هی زیدٌ عالم»** و به جای واژهٔ **«الشأن»** یا **«القصه»**، ضمیر **«هو»** و **«هی»** می‌آوردند.

بنابراین، ضمیر آوردن در اینجا نیز مانند باب نعم برخلاف مقتضی ظاهر حال است؛ چون مرجع ضمیر قبلاً ذکر نشده. **«و اعلم اَنّ الاستعمال علی اَنَّ ضمیر الشأن اِنّما یؤنث اذاکان فی الکلام مؤنث غیر فضلةٍ، فقوله: «هی زیدٌ عالم» مجرّد قیاس».**

و بدان که: استعمال این گونه است که: هرگاه مؤنث غیر فضله‌ای در سخن باشد مثل مسندالیه یا مسند، ضمیر را مؤنث می‌آورند و می‌گویند: **«هی هند ملیحةٌ»**. بنابراین، مصنف که گفت: **«هی زید عالم»** با این که مؤنث عمده و غیر فضله، در کلام نیست. این تنها بر اساس قیاس است و سماعی نیست. و استعمال بدین شیوه نیامده.

«مجرّد قیاس» یعنی: بدون استعمال. و امّا چون مرجع ضمیر را **«القصه»** گرفته، بر این اساس قیاساً **«هی زیدٌ عالم»** را آورده.

ضمیر **«فقوله»** به مصنّف باز می‌گردد.

«ثُمَ عَلّلَ وضع المضمر موضعَ المظهر فی البابین بقوله: (لیتمکن ما یعقبه) ای یعقب الضمیر ای یجیئ علی عقبه (فی ذهن السامع لانّه) ای السامع (اذا لم یفهم منه) ای من الضمیر (معنی انتظره) ای انتظر السامع ما یعقب الضمیر لیفهم منه معنی فیتمکن بعد وروده فضل تمکن لانَّ المحصول بعدالطلب اعزّ من المنساق بلا تعبٍ».

سپس مصنّف انگیزهٔ نهادن ضمیر را به جای اسم ظاهر در باب **«نعم»** و **«ضمیر شأن»** چنین بیان کرده: ما به جای اسم ظاهر ضمیر می‌آوریم تا آنچه در پی ضمیر می‌آید خوب در ذهن شنونده جایگزین گردد؛ زیرا شنونده هنگامی که از ضمیر چیزی نیافت آنچه به دنبال ضمیر می‌آید را انتظار می‌کشد تا از آن معنی را در یابد. در این هنگام، آنچه بعد از ضمیر می‌آید جایگیرتر می‌شود و پابرجاتر می‌ماند. برای این که آنچه بعد از عطش و تلاش به دست می‌آید عزیزتر است از آنچه بی‌رنج آمده.

فاعل **«علّل»** مصنف است.

«البابین»: باب نعم و ضمیر شأن و قصه.

ضمیر **«بقوله»** به مصنّف بر می‌گردد. و ضمیر **«وروده»** و **«منه»** به **«ما»** ی موصوله بر می‌گردد.

«منساق»: حاصل، به دست آمده.

«تعب»: رنج.

«و لایخفی اَنَّ هذا لایحسن فی باب «نعم»؛ لانَّ السامع ما لم یسمع المُفَسِّر لم یعلم اَنَّ فیه ضمیراً، فلا یتحقق فیه التشوق و الانتظار».

و پنهان نیست که: علت یابی مصنف برای گماردن ضمیر به جای اسم ظاهر در باب **«نعم»** شایستگی ندارد؛ زیرا محققاً تا شنونده مفسر را نشنود از وجود ضمیر آگاهی نمی‌یابد. آنگاه شوق و انتظار شکل نمی‌گیرد.

شرح:

مصنّف انگیزه ضمیر آوردن در باب **«نعم»** و **«ضمیر شأن»** را ایجاد شوق و انتظار و جایگیر شدن ما بعد ضمیر دانست. اکنون شارح به او اشکال می‌کند که: در باب نعم تا شنونده مفسِّر را نشنود پی به ضمیر نمی‌برد؛ چون ممکن است فاعل به شکل اسم ظاهر بیاید. تازه بعد از شنیدن مُفَسِر می‌فهمد که در **«نعم»** ضمیر مستتر است. لیکن همزمان ابهامش برطرف می‌گردد. چون مفسر جنس ضمیر را مشخص می‌کند. و دیگر برای شنونده، شوق و انتظاری باقی نمی‌گذارد.

مشارالیه **«هذا»** تعلیل و علت گویی مصنف است.

ضمیر **«فیه»** به **«نعم»** باز می‌گردد.

وضع المظهر موضع المضمر

« (و قديعكس) وَضْعُ المضمر موضع المظهر، اى يوضع المظهر موضع المضمر (فان كان) المظهر الذى وضع موضع المضمر (اسم اِشارةٍ فلكمال العناية بتمييزه) اى تمييز المسنداليه (لاختصاصه بحكم بديع) ».

گماردن اسم ظاهر به جای ضمیر

و گاهی برعکس سخن پیش (وضع المضمر موضع المظهر)، اسم ظاهر به جای ضمیر نهاده می‌شود. آنگاه اگر اسم ظاهری که به جای ضمیر نهاده شده، اسم اشاره باشد، برای اوج توجّه متکلم به مشخص شدن مسنداليه است؛ چون به مسنداليه حکم شگفتی اختصاص یافته.

«(کقوله:

کم عاقِلٍ عاقِلٍ اَعْیَتْ مذاهبه — و جاهِلٍ جاهِلٍ تلقاه مرزوقاً

هذا الذی ترک الاوهام حائرةً — و صَیَّر العالِمَ النِحّریرَ زندیقاً [1]

یعنی: چه بسا فرزانهٔ جداً فرزانه‌ای که راههای زندگیش به بن‌بست رسیده.

و چه بسیار نادان واقعاً نادانی که او را روزی یافته می‌یابی.

این است آنچه اندیشه‌ها را به شگفتی نشانده.

و دانشمند توانمند را به کفر کشانده.

---

۱ ـ این شعر از احمد بن یحیی بن اسحق مشهور به «ابن راوندی» است. وی از دودمان ایرانی و زادگاهش «قاسان» یا «ساسان» یا «راوند» یا «مرو الروذ» بوده.

به «ابن راوندی» سخنان بسیاری بسته‌اند. برخی چون سیّد مرتضی به تشیّع منسوبش کرده‌اند. و بعضی به کفر، و گفته‌اند: با پیمان و پیوند یهودیان کتابی بر ضد قرآن نگاشت به نام «الدامغ للقرآن» یا «البصیره». لیکن قبل از همین اشعار آورده:

سبحان مَنْ وضع الاشیاءَ موضعها — و فرّق العز و الاذلال تفریقاً

او در سال ۲۴۵ یا ۲۵۰ یا ۲۹۸ بنا به اقوال گوناگون درگذشته. نگاه کنید به: «روضات الجنات»، ج ۱، صفحات ۱۹۵ ـ ۱۹۳.

شرح واژه‌های شعر

« (کم عاقل عاقل) هو وصف عاقل الاوّل، بمعنی کامل العقل متناهٍ فیه».

«**کم**»: خبریّه، «**عاقل**» تمیز کم. و «**عاقل**» دوّم صفت «**عاقل**» اول است. و تأکید نیست. این وصف، کمال و أوجمندی عاقل اوّل را می‌رساند. یعنی: او به اوج عقل رسیده و عقلش کامل است.

ضمیر «**فیه**» به عقل باز می‌گردد.

«**متناهٍ فیه**»: به اوج رسیده در عقل.

« (اعیت) ای اعیته و اعجزته، او اعیت علیه و صعبت».

«**اعیت**»، هم متعدی به کار می‌آید و هم لازم. از این رو شارح «**اعیت**» را دو گونه تفسیر کرد: یك بار به «**اعیته و اعجزته**» یعنی راه‌های زندگی، ناتوان ساخته آن عاقل را. و یك بار به «**اعیت علیه و صعبت**» یعنی: راههای زیستن بر او دشوار گشته.

جملهٔ «**اعیت مذاهبه**» خبر «**کم**» است.

«(مذاهبه) ای طرق معاشه».

«**مذاهب**». جمع «**مذهب**» و در اینجا با حذف مضاف (معاش) به معنی راه‌های زندگی اوست.

ضمیر «**مذاهبه**» و «**معاشه**» به «**عاقل**» باز می‌گردد.

«**ترک**» به معنی «**صیّر**» آمده و از این رو با دو مفعول است.

«(النحریر) ای المتقن من: نَحَر الامور علماً اتقنها».

«**نحریر**» یعنی: محکم‌کار، متخصص، کارکشته، کارآزموده.

«**نحر الامور علماً**» یعنی: استوار ساخت کارها را از جهت علمی. در این تعبیر، «**علماً**» تمیز است و «**نحر**» در اصل به معنی دریدن و شکافتن است و در اینجا مجازاً به کار رفته.[1]

«(زندیقاً) کافراً نافیاً للصانع العدل الحکیم»:[2]

---

۱ - «**النّحریر - بکسر هما -: الحاذق الماهر العاقل المجرّب المُتقنْ الفطن البصیر بکل شئ لانّه ینحر العلم نحْراً**». قاموس اللغه، چاپ سنگی، ص ۲۰۸.

۲ - «**الزندیق: القائل ببقاء الدهر، فارسیٌ معرب و هو بالفارسیّة: زندِ کِرای، یقول بدوام بقاء الدهر**». لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۴۷.

«زندیق» کافر و نفی کنندهٔ آفرینندهٔ عادل حکیم است.

شاهد شعر:

«فقوله «هذا» اشارة الی حکم سابقٍ غیر محسوسٍ، و هوکون العاقل محروماً و الجاهل مرزوقاً، فکان القیاس فیه الاضمار، فعدل اِلی اسم الاشارة لکمال العنایة بتمییزه».

«هذا» در شعر، اشاره به حکم غیر محسوس گذشته است؛ که: محروم بودن عاقل و روزی یافتن نادان بود. بر اساس مقتضی ظاهر حال شاعر می‌بایست ضمیر بیاورد و بگوید: **«هو»**، لیکن اسم اشاره آورد تا اوج توجهش را به مشخص کردن مسندالیه برساند؛ چون حکم شگفتی به این مسندالیه اختصاص یافته.

«الزندیق ـ بالکسر ـ من الثنویة او القائل بالنّور و الظُلمةِ او مَنْ لایؤمِنُ بالاخرة و بالرّبوبیة او مَنْ یُبَطّنُ الکفر و یُظهر الایمان اَو هو مُعرب «زن دین» ای دین المرئة. ج زنادقه او زنادیق». قاموس اللغه، چاپ سنگی، ص ۲۰۸.

«لِيُرى السامعين اَنَّ هذا الشئ المتميز المتعين هو الذى له الحكم العجيب و هو جَعل الاوهام حائرة و العالم النِحرير زنديقاً، فالحكم البديع هو الذى اُثْبِتَ للمسنداليه المعبَّر عنه باسم الاشارة».

تا به شنوندگان بنمایاند که: این چیز مشخّص معیّن همان چیزی است که حکم شگفتی دارد. و آن حکم، به حیرت نشاندن اندیشه‌ها و به کفر کشاندن دانشمند کاردان است.

بیان

«هذا» مسندالیه است. یك مشارالیه دارد و یك خبر با حکم. مشارالیه آن، محروم ماندن عاقل، و مرزوق بودن جاهل است[1] و خبر و حکم آن، به حیرت نشاندن اندیشه‌ها، و به کفر کشاندن عالم نحریر است.

شارح می‌خواهد توجّه بدهد که: حکم بدیع، محروم ماندن و مرزوق بودن نیست.

«فالحكم البديع هو الّذى اُثبت للمسنداليه المعبّر عنه باسم الاشارة».

حکم شگفت همان است که: به مسندالیهی که اسم اشاره است اسناد داده شده.

«هو» به **«حكم»**، و **«عنه»** به مسندالیه بر می‌گردد.

به سخن دیگر: «**هذا**» مسندالیه، و «**جَعَلَ العالم ...**» خبر و حکم شگفت است.

« (او التهكم)[2] عطف على كمال العناية (بالسامع كما اِذا كان) السامع (فاقد البصر) او لا يكون ثَمَّةَ مشاراليه اَصلاً».

یا به جای ضمیر، اسم ظاهر می‌آوریم تا شنونده را مسخره کنیم؛ مانند: هنگامی که شنوندهٔ ما نابیناست. یا در جایی که اصلاً مشارالیه وجود ندارد چه شنونده بینا باشد یا نابینا، برای مسخره، اسم اشاره می‌آوریم.

«التهكم» بر **«كمال العناية»** عطف شده.

«اصلاً»: چه شنونده بینا باشد و چه نابینا. البته مشارالیه، محسوس نباشد.

---

۱ ـ در برابر واژهٔ **«عاقل»**، واژهٔ **«سفيه»** و **«مجنون»** است. لیکن شاعر کلمه **«عاقل»** را با **«جاهل»** برابر کرده. در کتب روایی ما نیز چه بسیار که عقل و جهل و عاقل و جاهل برابر قرار گرفته. شاید می‌خواسته‌اند: جاهل را کم خرد قلمداد کنند.

۲ ـ **«و التهكم: الاستهزاء»**. لسان العرب، ج ۱۲، ص ٦۱۷.

«تهکم: استهزاء و افسوس کردن و ...». منتخب اللغات، ص ۱۱٦.

«التهكم: التَهدّم فى البئر و نحوها و الاستهزاء». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۵۵۷.

« (او النداء علی کمال بلادته) ای بلادة السامع بأنّه لایدرک غیر المحسوس[1] (او) علی کمال (فطانته) بأنّ غیر المحسوس عنده بمنزلة المحسوس».[2]

گاهی به جای ضمیر، اسم اشاره می‌آوریم تا کم خرد بودن شنونده را بفهمانیم. بدین گونه که: وی غیر محسوس را درک نمی‌کند. یا اسم اشاره می‌آوریم تا تیزهوشی‌اش را برسانیم؛ بدین شیوه که: غیر محسوس نزد او همانند محسوس است.

مثلاً: بر کسی که ذهن کندی دارد معنایی را توضیح می‌دهیم و آنگاه می‌گوییم: **«هذاکان مقصودی»**.

و برای شخصی که: تیز هوش است، یك مسألهٔ فلسفی را بیان می‌کنیم و آنگاه می‌گوییم: **«هذا عندکم سهل»**.

ضمیر **«فطانته»** و **«عنده»** به **«سامع»** بر می‌گردد.

« (او ادعاء کمال ظهوره) ای ظهور المسندالیه (و علیه) ای علی وضع اسم الاشارة موضع المضمر لادّعاء کمال الظهور (من غیر هذا الباب) ای باب المسندالیه».

یا به جای ضمیر، اسم اشاره می‌آوریم تا ادعا کنیم مسندالیه کاملاً آشکار است. و از همین قبیل، یعنی: نهادن اسم اشاره به جای ضمیر است برای ادعای آشکاری کامل، البتّه در غیر مسندالیه این شعر:

تعالَلْتِ کَیْ اَشْجی و ما بِكِ علّةٌ　　　تریدین قتلی قدظفرتِ بذلك[3]

یعنی: بیمار می‌نمایی تا اندوهناك گردم؛ با این که: بیماری نداری.

تو کشتنم را می‌خواهی و محققاً به آن دست یافته‌ای[4]

---

۱ ـ «بلادت ـ بفتح ـ: کند ذهنی» غیاث اللغات، ص ۱۴۱.

۲ ـ **«فطانةٌ و فطانیةٌ ـ مفتوحتین ـ فهو فاطن و فَطین و فَطون و فَطِنْ و فُطُنْ ـ کَنُدُس ـ و فَطن کعدلٍ ج فُطنٌ بالضّم و هی فطنة»**. قاموس اللغه چاپ سنگی، ص ۵۸۴.

۳ ـ این شعر از عبدالله بن دُمینه، مکنی به ابوالسری و از تبار بنی عامر است. وی شاعری مسلمان بوده که با نام مادرش «دمینه» خوانده می‌شده. و در قرن اول هجری می‌زیسته. نگاه کنید به: «الاغانی»، ج ۱۵، ص ۱۴۴.

۴ ـ این شعر در فارسی مشابه‌های فراوان دارد مثل:

گرز آزردن من هست غرض مردن من　　　مردم، آزار مکش از پی آزردن من

دیوان وحشی بافقی، با مقدمهٔ سعید نفیسی، ص ۲۷۷.

شرح واژه‌های شعر

« (تعالَلْتِ) ای اَظْهَرتِ العلة و المرض».

خود را به بیماری زده‌ای؛ یعنی: درد و مرض را جلوه داده‌ای.

«تعاللتِ» از باب تفاعل و یکی از معانی آن وانمود کردن چیزی است که حقیقت ندارد.

« (اَشجی) ای احزن، من «شَجِیَ» ـ بالکسر ـ ای صار حزیناً، لا مِنْ «شَجا العَظْمُ» بمعنی: نَشِبَ فی حلقه».[1]

«اَشْجی» از **«شَجِی»** بکسر جیم و به معنی «غمناک شد» گرفته شده، نه از **«شَجا العَظْمُ»** بفتح جیم و به معنی «فرو رفت استخوان در حلقش».

«و مابك علةٌ» حال مؤکده است برای فاعل **«تعاللتِ»**؛ چون واژهٔ **«تعاللتِ»** بیمار واقعی نبودن را می‌رساند؛ و **«و ما بك علة»** درد نداشتن را.

«قد ظفرتِ بذلك ای بقتلی»: محققاً به کشتن من دست یافته‌ای.

«ذلك» ـ بکسر کاف ـ، خطاب به مؤنث است. و اشاره به قتل.

«کان مقتضی الظاهر اَنْ یقول: «به»؛ لانّه لیس بمحسوسٍ، فَعَدَل اِلی «ذلك» اِشارة اِلی اَنّ قتله قد ظهر ظهور المحسوس».

مقتضی ظاهر این بود که بگوید: **«به»**؛ چون: آن کشتن محسوس نیست ولی به جای **«به»** به **«ذلك»** گرایش پیدا کرد، تا کشتن خویش را چون محسوس جلوه دهد. از این رو می‌گوییم: قتل محسوس نیست؛ زیرا آن یك امر معنوی است، آنچه دیده و حس می‌شود: قاتل، مقتول، و ابزار است.

ضمیر **«لانّه»** به قتل باز می‌گردد. و ضمیر **«قتله»** به شاعر.

« (و اِنْ کان) المُظهر الّذی وُضع مَوضع المُضْمر (غیره) ای غیر اسم الاشارة (فلزیادة التمکین) ای: جعل المسندالیه متمکناً عند السامع (نحو: قل هواللّه اَحَد، اللّه الصمد) ای الّذی یُصْمد الیه و یقصد فی الحوائج. لم یقل هو الصّمد، لزیادة التمکین».

---

۱ ـ **«شجی الرّجل (یشجی) (شجی)، من باب تَعِبَ حَزِنَ؛ فهو (شج) بالنقص. و ربّما قیل: علی قِلَة (شَجِیٌّ) بالتثقیل کما قیل حزن و حزین. و یتعدی بالحرکة فیقال: (شجاه) الهّم (یَشجوه) (شجواً) من باب قَتَلَ اِذا احزَنَه».** مصباح المنیز فیّومی، ص ۳۰۶.

و اگر اسم ظاهری که به جای ضمیر نهاده می‌شود غیراسم اشاره باشد برای جایگیر کردن مسندالیه است پیش شنونده.

مانند **«قل هو اللّه احد، اللّه الصمد»**. **«صمد»** کسی است که: در نیازها رو به سوی او می‌شود و او قصد می‌گردد.

در اینجا چون نام مقدس **«اللّه»** قبلاً ذکر شده مقتضی ظاهر این بود که: خداوند بفرماید: **«هو الصمد»** لیکن اسم ظاهر (اللّه) آمده تا در ذهن شنونده جایگزین گردد.

واژهٔ **«الصمد»** معرّف به ال و مفید حصر است.[1]

اضافهٔ **«زیادت»** به **«تمکین»**، اضافهٔ بیانیّه است؛ یعنی: زیادتی که همان جایگیر شدن است. و به همین جهت **«لزیادة التمکین»** را شارح به **«جعل المسندالیه متمکنا»** تفسیر کرد.

«یُصْمد الیه» به او توجه می‌شود و قصد می‌گردد.

« (و نظیره) ای نظیر: «قل هو اللّه اَحَدْ، اللّه الصَّمد» فی وضع المُظهر موضع المُضمر لزیادة التمکین (من غیره) ای من غیر باب المسندالیه (بالحق) ای: بالحکمة المقتضیة للانزال (انزلناه) ای القرآن (و بالحق نَزَلَ) حیث لم یقل و به نزل».[2]

و همانند **«قل هو اللّه احد، اللّه الصّمد»** است در این که اسم ظاهر به جای ضمیر آمده تا جایگزین شود در ذهن. از غیر باب مسندالیه، این آیهٔ کریمه: **«بالحق اَنْزَلناهُ و بالحق نَزَلْ»**.

یعنی: بر اساس حکمتی که فرود آمدن را می‌طلبید ما قرآن را فرود آوردیم و برحق فرود آمده.

در این آیهٔ شریفه واژهٔ **«حق»** ذکر شده. و بر اساس مقتضی ظاهر حال می‌بایست **«و به نزل»** باشد؛ لیکن برای جایگزین کردن در ذهن، واژه **«بالحق»** به جای **«به»** آمده.

این نکته شنیدنی است که: این آیه شریفه هنگامی در روند بحث ماست که هر دو واژهٔ **«حق»** به یك معنی باشد؛ لیکن اگر **«حق»** نخست به معنی حکمت، و **«حق»** دوّم به معنی اوامر و نواهی باشد دیگر در راستای بحث ما نخواهد بود.

«به» برای افادهٔ حصر در آیهٔ شریفه مقدم شده.

---

۱ ـ **«الصمد فی اسماء اللّه ـ تعالی ـ الصّمد هو السَیّد الذی انتهی اِلیه السُّوْدَد. و قیل: هو الدائم الباقی. و قیل: هو الذی لاجَوف له. و قیل: الذی یُصْمد فی الحوائج الیه: ای یُقْصَد»**. نهایهٔ ابن اثیر، ج ۳، ص ۵۲.

۲ ـ اسراء / ۱۰۵.

« **(او اِدخال الرَّوع) عطف علی زیادة التمکین[1] (فی ضمیر السامع و تَربیة المَهـابة) عنده، هذاکالتأکید لادخال الرَّوع**».

و یا به جای ضمیر، اسم ظاهر می‌آوریم تا ترس و اُبّهت را در روان شنونده بنشانیم و بر شکوه او بیفزاییم.

«**ادخال الرَّوع**» بر «**زیادة التمکین**» عطف شده.

ضمیر «**عنده**» به «**سامع**» بر می‌گردد.

«**هذا**» اشاره به «**تربیة المَهابة**» است. گفت:

«**تربیة المَهابة**» برای «**ادخال الرَّوع**» مانند تأکید است؛ چون غالباً ترس از بزرگان همراه با حشمت و شکوه آنان در دل می‌نشیند. و از این رو که این دو مانند هم بوده مصنّف «**تربیة المَهابة**» را با «**واو**» بر «**ادخال الرَّوع**» عطف کرده.

«رَوع» ـ بفتح راء ـ به معنی ترس، وحشت و هراس است.[2]

« **(اَو تقویة داعی المأمور، مثالهما) ای مثال التقویة و إدخال الرَّوع مع التربیة (قول الخلفا: امیرالمؤمنین یأمرک بکذا) مکان اَنَا آمرک**».

و یا به جای ضمیر، اسم ظاهر می‌نهیم تا انگیزهٔ مأمور و فرمان داده شده را تقویت کنیم. مثال این دو، یعنی: مثال تقویت انگیزهٔ مأمور و مثال آن جایی که می‌خواستیم هراس و هیبت را در دل شنونده بیفکنیم؛ سخن خلفا است، که می‌گویند: «**امیرالمؤمنین یأمرک بکذا**» به جای این که بگویند: «**انا آمرک**».

«**تقویة داعی المأمور**» به وسیلهٔ «**او**» عطف شده و می‌رساند که: گرچه مثال «**ادخال الرَّوع**» با «**تقویت داعی**» می‌تواند یکی باشد لیکن خود آنها با هم تفاوت دارد.

« **(و علیه) ای علی وضع المُظهر مَوضع المُضْمر لِتقویة داعی المأمور (من غیره) ای مِنْ غیر باب المسندالیه. (فاذا عَزَمْتَ فَتَوَکّل علی اللّه) لم یقل: «علیَّ» لما فی لفظ اللّه مـن تقویة الداعی اِلی التوکل علیه؛ لدلالته علی ذات موصوفةٍ بالاوصاف الکاملة من القدرة الباهرة و غیرها**».

---

۱ ـ در مختصرهای چاپ جدید و در نسخه‌های مطوّل چاپ قدیم و جدید واژهٔ «**تمکین**» از باب تفعیل چندین بار تکرار شده. ولی در نسخه‌های مختصرهای چاپ قدیم و مختصرهای حاشیه‌دار واژهٔ «**تمکن**» از باب تفعل چندین بار آمده. نگاه کنید به: مطوّل چاپ قدیم، ص ۱۰۱. مطوّل چاپ جدید، ص ۱۲۹. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۵۱. مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۰۹. و مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۱۴.

۲ ـ «**الرَّوع و الرُّواع و التروع: الفَزَعْ. و الرُوع: موضع الرَّوع و هو القلب**». لسان العرب، ج ۸، ص ۱۳۵.

و در همین راستاست، یعنی: نهادن اسم ظاهر به جای ضمیر برای تقویت انگیزهٔ مأمور، در غیر مسندالیه این آیهٔ شریفه: **«فاذا عَزَمْتَ فَتَوکل علی اللّه»**.[۱]

با این که اینجا مقام تکلم بوده، خداوند نفرموده: **«فتوکل علیّ»** به جای ضمیر، اسم ظاهر آورده تا انگیزهٔ مأمور را برای توکل به ذات خداوند ـ متعال ـ تقویت کند؛ چون اسم ظاهر **«اللّه»** نشانگر اوصاف کامل خداوند است از قدرت غالب تا صفات دیگرش.

«باهر»: روشن و غالب.[۲]

ضمیر **«غیرها»** به **«قدرت»** باز می‌گردد.

« (او الاستعطاف) ای طلب العطف و الرحمة (کقوله:

الهی عبدک العاصی اَتاکا   مُقراً بالذنوب و قددعاکا

و یا به جای ضمیر، اسم ظاهر می‌آوریم تا مهر و عطوفت شنونده را جلب کنیم؛ مانند قول شاعر:[۳]

خداوندا! بندهٔ گنه‌کارت به نزدت آمده. به گناهانش گردن نهاده و تو را می‌خواند.

«لم یقل «انا» لما فی لفظ «عبدک العاصی» من التَّخَضُّعِ و استحقاق الرحمة و تَرَقُّب الشَّفَقة».

شاعر نگفته: **«اَنا اتیتك»** و به جای **«انا»** واژهٔ **«عبدک»** را آورده تا هم امکان داشته باشد برای آن، صفت **«عاصی»** را بیاورد و هم این لفظ **«عبدک العاصی»** فروتنی و نیاز به رحمت و انتظار محبت را جلوه‌گر سازد.

«ترقّب»: انتظار کشیدن.

«شفقت»: مهر ورزیدن.

«اتاک» و **«دعاک»** در حالت اشباعی **«اتاکا»** و **«دعاکا»** خوانده می‌شود.

---

۱ ـ آل عمران / ۱۵۹.

۲ ـ منتخب اللغات، ص ۷۹.

۳ ـ این شعر را جامع الشواهد به امام زین العابدین ـ علیه‌السلام ـ نسبت داده و در برخی از حاشیه‌ها به شهاب الدّین سهروردی منسوب شده. و در حاشیهٔ افندی آمده: ابراهیم بن ادهم شاهزاده، روزی به شکار رفت در پایان روز خسته و کوفته سر بر زین اسب نهاده بود که ناگاه فریادی شنید: **«اَلِهذا خُلِقْتَ اَمْ بهذا اُمِرت؟»**

یعنی: آیا تو برای چنین کاری آفریده شده‌ای یا به چنین کاری فرمان یافته‌ای؟

ابراهیم فریاد کشید: نه برای چنین کاری آفریده شده‌ام و نه بر آن فرمان یافته‌ام. و از منش شاهزادگی به روش زاهدان گرایید و این شعر همی خواند: **«الهی عبدک العاصی ...»** مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۱۰.

لیکن من بر این باورم که: ممکن است این شعر از امام زین العابدین ـ علیه السلام ـ باشد و دیگران می‌خوانده‌اند؛ نه این که سروده باشد.

بگویید :

۱ ـ چرا در مواردی، سخن را برخلاف مقتضی ظاهر حال ارائه می‌کنیم؟

۲ ـ بر اساس چه ترکیبی **«نعم رجلاً زید»** برخلاف مقتضی ظاهر حال آمده؟

۳ ـ فایدهٔ نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر در باب ضمیر شأن و قصه چیست؟

۴ ـ انگیزه‌های گماردن اسم ظاهر به جای ضمیر، کدام است؟

۵ ـ مقتضی ظاهر حال در **«قل هو اللّه احد، اللّه الصمد»** و **«اِلهی عبدک العاصی اتاکا»** چه بود؟

نمونه‌ها و تمرین‌ها

«و اتقوا اللّه و يُعَلِّمكم اللّه و اللّه بكل شئ عليم».[۱]

«اولئك حزب اللّه اَلا اِنَّ حزب اللّه هم المفلحون».[۲]

«و قرآن الفجر اِنَّ قرآن الفجر كان مشهوداً».[۳]

«و لباس التّقوى ذلك خيرٌ».[۴]

«اولئك حِزب الشّيطان اَلا اِنَّ حزب الشيطان هم الخاسرون».[۵]

«اَوَ لَمْ يَروا كيف يُبْدِئُ اللّه الخَلْقَ ثُمَ يعيده اِنَّ ذلك على اللّه يَسير».[۶]

«فآمنوا باللّه و رسوله النبيَّ الامّى الّذى يؤمن باللّه».[۷]

«و ما اُبرِّئُ نفسى اِنَّ النفس لامّارة».[۸]

نهادن اسم ظاهر به جای ضمیر، انگیزه‌های دیگری نیز دارد که مصنّف و شارح ذکر نکرده‌اند؛ مانند: ایجاد جناس، در سورهٔ ناس.

---

۱ ـ بقره / ۲۸۲.
۲ ـ مجادله / ۲۲.
۳ ـ اسراء / ۷۸.
۴ ـ اعراف / ۲۶.
۵ ـ مجادله / ۱۹.
۶ ـ عنکبوت / ۱۹.
۷ ـ زمر / ۷۴.
۸ ـ یوسف / ۵۳.

التفات

- التفاتهای شش‌گانه.
- تفسیر جمهور از التفات.
- تفسیر سکاکی.
- نمونه‌های التفات از تکلم به خطاب و به غیبت، و از خطاب به تکلم و غیبت، و از غیبت به تکلم و خطاب.
- باز تاب و پدیدهٔ التفات.
- ویژگیهای دیگر.

الالتفات[1]

« (قال السكاکی هذا) اعنی نقل الکلام عن الحکایة اِلی الغیبة (غیر مختص بالمسندالیه و لا) النقل مطلقا مختص (بهذا القدر) ای: بأنْ یکون عن الحکایة اِلی الغیبة».

سکاکی گفته: نقل کلام از حکایت به غیبت ویژهٔ مسندالیه و مختص به همین اندازه، یعنی: نقل از حکایت به غیبت نیز نیست.

شرح:

مقصود از **«حکایت»**، تکلم است؛ چون متکلم حکایت از خویش می‌کند. و مراد از **«غیبت»**، گاهی ضمیر غایب و گاه اسم ظاهر است؛ چون اسم ظاهر نیز از قلمرو غایب به حساب می‌آید. در **«فتوکل علی اللّه»** و **«الهی عبدک»** به جای ضمیر متکلم، اسم ظاهر آمده یعنی: در این دو جا نقل از تکلم یا حکایت به غایب (اسم ظاهر) شده.

اکنون سکاکی می‌افزاید: نقل، تنها ویژهٔ مسندالیه نیست. و نقل از حکایت به غیبت مختص همین اندازه نیست.

«فلا یخلو العبارةُ عن التسامح».[2]

و این عبارت خالی از تسامح نیست؛ زیرا عبارت **«هذا غیر مختص بالمسندالیه و لابهذا القدر»** به این معنی است؛ نقل ویژهٔ مسندالیه نیست و نقل کلام از حکایت به غیبت مختص به نقل کلام از حکایت به غیبت نمی‌باشد.

و برای وجود همین تسامح، شارح مجبور شده بگوید: **«و لاالنقل مطلقا»** یعنی: نقل به طور مطلق و کلی مختص به همین اندازه (نقل از حکایت به غیبت) نیست.

---

۱ ـ برای کاوش بیشتر در بحث **«التفات»** نگاه کنید به:

۱ ـ انوار الربیع، نوشتهٔ: سید علی خان، ص ۱۱۸.

۲ ـ الطراز، تألیف: یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم علوی، ج ۲، ص ۱۳۱.

۳ ـ حدائق السحر، نگاشتهٔ: رشیدالدّین محمّد عُمری کاتب بلخی معروف به و طواط، ص ۳۸و ۳۹.

۴ ـ ترجمان البلاغة، اثر: محمّد بن عُمر الرّادویانی و به اهتمام پرفسور احمد آتش، ص ۷۹.

۵ ـ صناعات ادبی، به قلم: همائی، ج ۲، ص ۲۹۳.

٦ ـ مفتاح العلوم سکاکی، ص ۸٦.

۷ ـ الاتقان، ج ۳، ص ۲۸۹.

۲ ـ عبارت سکاکی با همین تسامح در ص ۸٦ مفتاح العلوم آمده.

«(بل کل من التکلم و الخطاب و الغیبة مطلقا) ای سواءٌ کان فی المسندالیه او غیره، و سواء کان کل منها وارداً فی الکلام اَو کان مقتضی الظاهر اِیراده (ینقل اِلی الآخر)».

بلکه هر یك از تکلم و خطاب و غیبت مطلقا یعنی: چه در مسندالیه باشد یا در غیر مسندالیه، و خواه هر یك از تکلم و خطاب و غیبت در کلام جاری شده باشد و آنگاه سخن به منوال دیگری نقل یابد، یا سخن به سیاق و روند یکی از آن سه، جریان نیافته لیکن مقتضی ظاهر بیان آن سخن مثلاً به شیوهٔ خطاب بوده ولی به شیوهٔ غیبت آمده، همه نقل است. و هر کدام از این شیوه‌ها به گونهٔ دیگر نقل می‌یابد.

شرح:

گاهی سخن بر روند یکی از شیوه‌های سه گانهٔ غیبت، تکلم و خطاب جریان یافته و ما آن را تغییر می‌دهیم؛ و مثلاً از روند خطاب به غیبت می‌گراییم. و گاه سخن را باید مثلاً به شیوهٔ تکلم آغاز کنیم به شکل غایب آغاز می‌کنیم؛ و به جای این که بگوییم: «من فرمان می‌دهم»، می‌گوییم: «حقیر می‌گوید».

مثل «ابن مالك» که به جای «قلت» گفته: **«قال محمّد هو ...»**؛ و به جای آغاز به شیوهٔ تکلم با اسم ظاهر و به گونهٔ غیبت آغاز کرده.

همهٔ این موارد نزد سکاکی التفات است.

ضمیر **«غیره»** به **«مسندالیه»**، ضمیر **«منها»** به **«تکلم، خطاب و غیبت»**، و ضمیر **«ایراده»** به **«کلام»** باز می‌گردد.

«فتصیر الاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلثة فی الاثنین».

اقسام نقل شش تا می‌گردد از ضرب سه در دو پدید می‌آید.

به سخن دیگر: در هر یك از تکلم و خطاب و غیبت می‌توانیم به دوتای دیگر التفات پیدا کنیم.

خطاب ⟵ تکلم ⟶ غیبت

تکلم ⟵ خطاب ⟶ غیبت

تکلم ⟵ غیبت ⟶ خطاب

«و لفظ مطلقا لیس فی عبارة السکاکی، لکنه مراده بحسب ما علم مذهبه فی الالتفات بالنظر اِلی الامثلة».

لفظ «**مطلقا**» در عبارت سکاکی نیست لیکن بر اساس آنچه از عقیدهٔ وی در باب التفات و با توجه به مثلهایی که آورده، دانسته می‌شود مقصود وی بوده.

ضمیر «**لکنه**» به لفظ «**مطلقا**»، و ضمیر «**مراده**» به سکاکی باز می‌گردد.[1]

« (وَ یُسمّی هذا النقل) عند علماء المعانی (اِلتفاتاً) مأخوذ من اِلتفات الانسان عن یَمینه اِلی شِماله و بالعکس».

این نقل را دانشمندان معانی «**التفات**» می‌نامند. این نام برگرفته شده از توجّه انسان از راست به چپ و از چپ به راست است.

«**مأخوذ**»: منقول. یعنی: این التفات کلامی منقول از التفات حسی است.

«**شمال**» ـ بکسر شین ـ یعنی: چپ.[2]

« (کقوله) ای قول امرؤ القیس»:

مانند سخن امرؤ القیس:

تطاوَلَ لیلُکَ بالأَثْمُد[3]

یعنی: به درازا کشیده شد شب تو در «**اَثْمُدْ**».

«(تطاول لیلك) خطاباً لنفسه التفاتاً، و مقتضی الظاهر لیلی».

امرؤ القیس از روی التفات «**تطاول لیلك**» را به خودش خطاب کرده؛ با این که: مقتضی ظاهر، «**تطاول لیلی**» بوده.

به درازا کشیده شدن شب، کنایه از غم آلود بودن آن است. **«(بالأَثْمُدْ) بفتح الهمزة و ضم المیم اسم موضع».**

---

۱ ـ عبارت سکاکی این است:

«واعلم اَنَّ هذاالنوع اعنی نقل الکلام عن الحکایة اِلی الغیبة لایختص المسندالیه ولاهذاالقدر؛ بل الحکایة و الخطاب و الغیبة ثلاثتها ینقل کلِ واحدِ منها الی الآخر». مفتاح العلوم، ص ٨٦.

۲ ـ در قرآن مجید آمده: **«وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الیَمینِ و ذاتَ الشِمال».** کهف / ١٨.

۳ ـ این شعر به باور بسیاری از پژوهشگران از امرؤ القیس بن عانس (یا عابس) کندی است. وی غیر از امرؤالقیس بن حجر، صاحب مُعَلَّقه است.

سیوطی در «المزهر» آورده: امرؤ القیس چندین تنند:

۱ ـ امرؤ القیس بن حُجْر کندی.

۲ ـ امرؤ القیس بن مُهلهل بن ربیعة.

۳ ـ امرؤ القیس بن حُمام بن عُبیدة.

۴ ـ امرؤ القیس بن عمرو بن معاویة بن السّمط.

۵ ـ امرؤ القیس بن النعمان بن الشقیقة بن عانس (عابس) کندی و ... .

«المزهر»، ج ۲، ص ۴٥٦.

«اَثمُدْ» ـ بفتح همزه و ضم میم ـ اسم سرزمین است.

« (و المشهور) عند الجمهور (اَنّ الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق مـن) الطـرق (الثلاثة): التكلم و الخطاب و الغيبة (بعد التعبير عنه) اى: عن ذلك المعنى. (بآخر منها) اى: بطريق آخر من الطرق الثلاثة بشرط اَنْ يكون التعبير الثانى على خلاف ما يقتضيه الظاهر و يترقبه السامع».

مشهور پیش تودهٔ دانشمندان بلاغت این است که: **«التفات»**، بیان یك معنی به یکی از شیوه‌های سه گانهٔ تکلم، خطاب و غیبت است بعد از این که: آن معنی به شیوهٔ دیگری از این سه، بیان شده باشد. و به شرط این که: بیان دوّم برخلاف مقتضی ظاهر و انتظـار شنونده باشد.

«و لابد من هذا القيد ليخرج مثل قولنا: اَنا زيدٌ و اَنت عَمروٌ».

ناگزیر باید قید **«على خلاف ما يقتضيه الظاهر و يترقبه السامع»** را بیاوریم تا مثل: **«انا زيد»** و **«انت عمرو»** از باب التفات خارج شود.

توضیح:

در **«اَنَا زيدٌ»** و **«انت عمروٌ»** با این که: از ذات به دو شیوه تعبیر شده ابتدا با ضمیر متکلم و خطاب، و سپس با اسم ظاهر، که در حکم غایب است؛ لیکن این تـعبیر دوم علی رغم انتظار شنونده یا مقتضی حال نیست چون با گفتن «انا» یا «انت» شوق به شنیدن خبر هست هر گونه که باشد.

و همین طور خارج شود از التفات مثل:

و نـحن اللّـذونَ صـبَّحوا الصَّبـاحا   يــومَ النُــخَيل غـارةً ملحـاحاً[1]

یعنی: ماییم که آمدیم در آن صبحگاه، روز جنگ نخُیل، مصرّانه برای غارت.

«نحن»: مبتدا.

«اللذون»: خبر.[2]

«الصباحا»: ظرف برای **«صبحوا»**.

«نخيل»: سرزمینی است در شام.

---

۱ ـ این شعر نسبت داده شده به: ۱ ـ مردی از بنی عقیل. ۲ ـ رؤبة بن العجاج ۳ ـ لیلای اخیلیّه.

۲ ـ **«اللذون»** بنابر لغت **«طیّ»** و **«هذیل»** و **«بنی عقیل»** یا به عقیدهٔ کسانی که آن را معرب می‌دانند با و او و نون آمده؛ و با دو لام نوشته شده.

«غارةً»: مفعول له.

«ملحاحا» صیغهٔ مبالغه است به معنی بسیار اصرار کننده.

شاهد شعر:

در آغاز شعر، ضمیر متکلم آمده و بعد از آن **«اللذون»** که موصول و در حکم غایب است. ولی تعبیر دوّم **(اللذون)** مخالف با مقتضی ظاهر حال نیست. و از این رو التفات نامیده نمی‌شود.

«و قوله ـ تعالی ـ: «و ایّاک نستعین»، و «اهدنا» و «انعمت» فانّ الالتفات اِنّما هو فی «ایّاک نعبد» و الباقی جارٍ علی اسلوبه».

همین گونه با آن قید از التفات خارج می‌شود: **«ایاک نستعین»** و **«اهدنا»** و **«انعمت»**؛ چون التفات تنها در **«ایّاک نعبد»** است و بقیه به شیوهٔ **«ایاک نعبد»** آمده.

بیان

سورهٔ حمد از آغاز به شیوهٔ غایب است تا **«ایاک نعبد»**، از **«ایاک نعبد»** ناگهان سخن، شکل خطاب گرفته. ولی خطابهایی که به دنبال **«ایاک نعبد»** آمده دیگر از قبیل التفات نیست؛ چون بر روند **«ایّاک نعبد»** جاری شده و برخلاف انتظار شنونده و علی‌رغم مقتضی ظاهر حال نیست.

ضمیر **«اسلوبه»** به **«ایّاک نعبد»** باز می‌گردد.

«و مَنْ زعمَ اَنَّ فی مثل «یا اَیّها الذین آمنوا» التفاتاً و القیاس آمنتم فقدسها، علی ما یشهد به کتب النحو».

و کسی که پنداشته: در مثل **«یا ایّها الذین آمنوا»**[1] التفات هست؛ و مقتضی ظاهر حال **«آمنتم»** بوده. محققاً بر اساس آنچه کتابهای نحوی گواهی می‌دهد، اشتباه کرده.

توضیح:

ممکن است کسی بپندارد: **«یا ایّها»** ندا و منادی از جنس خطاب است. و خطاب با **«آمنتم»** مناسبت دارد نه با **«آمنوا»**.

شارح می‌گوید: چنین پنداری غلط است؛ زیرا موصول، اسم ظاهر و در حکم غایب است. و بر اساس قیاس و قانون نحوی باید عائد آن ضمیر غایب باشد. بنابراین،

۱ ـ حدود ۲۵۰ بار **«یا ایّها الذین آمنوا»** در قرآن شریف آمده.

«یا ایّها الذین آمنوا» بر پایهٔ قاعدهٔ نحوی است و خلاف مقتضی ظاهر حال و از باب التفات نیست.[۱]

---

۱ ـ مولا علی ـ علیه السّلام ـ در جنگ خیبر فرمودند: **«اَنَا الّذی سمتنی امّی حیدرة»**.

یعنی: منم آن که مادرم نامم را شیر نهاد.

در این تعبیر مولا علی ـ علیه‌السلام ـ **«الذی»** موصول و **«سمّتنی امّی حیدرة»** صله است؛ ولی ضمیر غایب ندارد. در مطوّل از قول مرزوقی نقل شده: این قبیح است.(مطوّل چاپ قدیم، ص ۱۰۳. مطوّل چاپ جدید، ص ۱۳۱).

اکنون من به عنایت خداوند ـ متعال ـ سخن مرزوقی را به ادلّهٔ زیرین ردّ می‌کنم:

۱ ـ سخن علی ـ علیه‌السلام ـ که افصح عرب بعد از نبی ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ و از تبار قریش و بنیانگذار نحو است مقیاس و معیار حسن و قبح سخنهاست نه ارزیابی مرزوقی اصفهانی تبار (نگاه کید به: راهنمای دانشوران، ج ۳، ص ۱۳۶).

۲ ـ اصلاً هر جا ضمیر مبتدا و موصول خبر قرار گیرد ضمیر صله با مبتدا در بسیاری از جاها هماهنگ می‌شود و این سماعی است و نیاز به قیاس ندارد. و در فصیح ترین سخنان عرب یافت می‌شود.

پیامبر اکرم ـ صلی اللّه علیه و آله و سلم ـ که **«و ما ینطق عن الهوی»** (نجم / ۳).

و افصح عرب است فرموده: **«اَنَا الماحی الّذی یمحو اللّه بی الکفر»**. که در صلهٔ **«الذی»** ضمیر غایب نیامده.

و امام حسین ـ علیه السلام ـ در نیایش عرفه آورده‌اند:

«و انت الذی فی الفقرآء اقمتنی اَمْ کیف اَفْتَقِرُ و اَنْتَ الّذی بجودک اغنیتنی و انت الّذی لا اِلهَ غیرک».

در این تعبیرها و چندین تعبیر دیگر موصول آمده ولی در صله‌اش ضمیر غایب نیست. و ضمیرها با مبتدا هماهنگ است.

و متنبّی سروده:

اَنَا الّذی نظر الاعمی اِلی ادبی — و اَسمَعْتُ کلماتی مَنْ به صَمَمٌ

در این شعر نیز متنبّی **«الی ادبه»** نگفته. و ضمیر غایب نیاورده.

۳ ـ اگر آن را از قلمرو قیاس بگیریم. بزرگان ادب به قیاسی بودنش تصریح دارند. دست کم نگاه کنید به: شرح کافیهٔ رضی و مغنی ابن هشام. (شرح کافیه، ج ۲، ص ۴۳. مغنی، باب رابع، ص ۲۶۱).

۴ ـ اگر مولا می‌فرمود: **«انا الّذی سمته اُمّه حیدرة»**، ضمیر غایب تکرار می‌گشت و شعر ناهنجار می‌شد.

۵ ـ این شعر رَجَز است و رَجَز، تجلّی حماسه، و این دو با ضمیر متکلم سازگار است نه با ضمیر غایب. به این شعر و تکرار ضمیر متکلم دقت کنید:

و نحن الحاکمون اِذا اُطعنا — ونحن العازمون اِذا عُصینا
و نحن التارکون لِما سخطنا — و نحن الآخذون لما رضینا

(دو سطر از معلقهٔ عمرو بن کلثوم، «شرح المعلقات السبع» اثر روزنی، ص ۱۳۰).

۶ ـ به قول حسن چلبی این شعر می‌تواند از قبیل التفات باشد؛ بدین گونه که: مولا از غایب **(الذی)** به تکلم گرایش پیدا کرده‌اند.(حاشیهٔ چلبی بر مطوّل، ص ۲۸۹).

۷ ـ می‌توان این شعر را از باب تغلیب گرفت. بدین شیوه که: جنبهٔ معنی بر جنبهٔ ظاهر و لفظ غلبه یافته باشد. مثل: **«انکم قوم تجهلون»** (اعراف / ۱۳۸). که **«تجهلون»** صفت **«قوم»** است و باید چون **«قوم»** اسم ظاهر و در حکم غایب **(یجهلون)** باشد ولی جنبهٔ معنی غلبه داده شده و به همین شکل است: **«بل انتم قوم تجهلون»** (نمل / ۵۵).

۸ ـ می‌توانیم قول برخی از ادباء را بپذیریم که گفته‌اند: در چنین جاهایی ضمیر غیر غایب هم عاید قرار می‌گیرد.

« (و هذا) ای الالتفات بتفسیر الجمهور (اخص منه) بتفسیر السکاکی؛ لانّ النقل عنده اعم من اَن یکون قدعُبِّرَ عنه بطریقٍ من الطرق ثم بطریق آخر، او یکون مقتضی الظاهر اَنْ یعبر عنه بطریقٍ منها فترک و عدل الی طریق آخر فیتحقق الالتفات بتعبیر واحد».

التفات به تفسیر جمهور از التفات به تفسیر سکاکی اخص است؛ زیرا نقل و التفات نزد سکاکی اعمّ است از این که: ابتدا از معنایی به یکی از شیوه‌های سه‌گانه تعبیر شده باشد و سپس به شیوهٔ دیگری نقل داده شود. یا این که مقتضی ظاهر این بوده که: به یکی از شیوه‌های سه‌گانه سخن گفته شود؛ لیکن به شیوهٔ دیگری بیان شده.

بنابراین، بر اساس عقیدهٔ سکاکی، التفات با یك تعبیر نیز تحقق می‌یابد.[1]

ضمیر «**منه**» به «**التفات**»، و ضمیر «**عنه**» به «**معنی**»، و ضمیر «**منها**» به «**طرق**» باز می‌گردد.

«و عندالجمهور مخصوص بالاوّل، حتی لایتحقق الالتفات بتعبیر واحدٍ، فکلُّ التفاتٍ عندهم التفات عنده من غیر عکس، کما فی: تطاول لیلك».

التفات، نزد جمهور تنها ویژهٔ تفسیر نخستین است؛ (جایی که: معنی به یکی از شیوه‌های سه‌گانه بیان شده باشد و بعد به شیوهٔ دیگری بگراییم.) و با یك تعبیر شکل نمی‌گیرد.

بنابراین، هر چه نزد جمهور، التفات باشد پیش سکاکی نیز التفات هست؛ لیکن عکس لغوی آن تحقق ندارد. بدین گونه که: هر چه پیش سکاکی التفات باشد جمهور نیز آن را التفات بدانند.

مانند «**تطاول لیلك**» که به عقیدهٔ سکاکی التفات بود ولی به باور جمهور نه.

«**من غیر عکس**» یعنی: بدون عکس لغوی که موجبهٔ کلیّه باشد.

به سخن دیگر: «**کلّ التفاتٍ عنده التفات عندهم**» صادق نیست؛ لیکن عکس منطقی صادق است. یعنی: برخی از التفات‌های نزد سکاکی پیش جمهور نیز التفات است.

« (مثال الالتفات من التکلم اِلی الخطاب: و مالی لااعبد الذی فطرنی و الیه ترجعون)[2] و مقتضی الظاهر «اَرْجِعُ» و التحقیق اَنَّ المراد ما لکم لاتعبدون، لکن لمّا عُبِّرَ عنهم بطریق التکلم کان مقتضی ظاهر السَّوق اجراء باقی الکلام علی ذلك الطریق، فعدل عنه اِلی طریق الخطاب، فیکون التفاتاً علی المذهبین».

---

۱ ـ آنچه به عقیدهٔ سکاکی در تعبیر واحد به عنوان التفات شکل می‌گیرد، به عقیدهٔ جمهور «**تجرید**» نامیده می‌شود.

۲ ـ یس / ۲۲.

مثال جایی که التفات از تکلم به خطاب باشد این آیهٔ شریفه است: **«و مالی لااعبد الّذی فطرنی و الیه ترجعون».**

یعنی: چیست مرا که ستایش نمی‌کنم آن که مرا آفرید!؟ و به سویش باز می‌گردید.[۱]
مقتضی ظاهر حال **«اَرْجعْ»** بود ولیکن **«الیه ترجعون»** آمده.

سخن محققانه این است که: مراد از **«مالی لااعبد»** همان مخاطبین هستند.

یا به سخن دیگر: مراد، **«مالکم لاتعبدون»** است. لیکن چون از مخاطبین به شیوهٔ تکلم تعبیر شده بود (مالی لااعبد) مقتضی بود که بقیهٔ سخن نیز در روند تکلم، جریان یابد؛[۲] ولی از آن به خطاب گرایش پیدا شده.

بنابراین، آیهٔ شریفه بنا به عقیدهٔ جمهور و سکاکی هر دو التفات است.

شارح تعبیر به **«و التحقیق»**، یعنی: سخن محققانه کرد؛ چون در برابر این سخن، گفتار کسی است که می‌گوید: مراد از **«مالی لااعبد»** خود حبیب نجار است نه مخاطبین. شارح می‌خواهد بگوید: حبیب، مؤمن بوده و از ابتدا، مقصود مخاطبین بوده‌اند.

ضمیر **«عنهم»** به مخاطبین باز می‌گردد.

«ذلك الطریق» یعنی: شیوهٔ تکلم.

ضمیر **«عنه»** به **«طریق»** برگشت می‌کند.

«علی المذهبین»: سکاکی و جمهور.

«مثال الالتفات من التکلم (اِلی الغیبة: اِنا اعطیناک الکوثر، فصلّ لربّك و انحر) و مقتضی الظاهر لنا».

و مثال جایی که التفات از تکلم به غیبت باشد بسان: **«اِنّا اعطیناک الکوثر»** که سیاق این آیه، تکلم است؛ لیکن در آیه **«فصلّ لربّك و انحر»** التفات به غایب، یعنی: اسم ظاهر **(لربّك)** پیدا شده. با این که مقتضی ظاهر، **«فصل لنا»** بوده.[۳]

« (و) مثال الالتفات (من الخطاب اِلی التکلم) قول الشاعر».

و مثال التفات از خطاب به تکلم سخن شاعر است که گفته:

---

۱ ـ زمخشری گفته: **«و مالی لااعبد الّذی»** سخن حبیب بن اسرائیل نجّار است.
سپس افزوده: **«و هو ممّن آمن برسول الله ـ صلی الله علیه و آله ـ و بینهما ستماة سنة کما آمن به تبع الاکبر و ورقة بن نوفل و غیرهما، و لم یؤمن بنبیٍّ اَحَدٌ اِلاّ بعد ظهوره».** کشاف، ج ۴، ص ۱۰.

۲ ـ **و لَقَدْ وَضَع قوله: «و مالی لااعبد الذی فطرنی» مکان قوله: «و مالکم لاتعبدون الّذی فطرکم». اَلا تری اِلی قوله: «و الیه ترجعون» و لولا انّه قصد ذلك لقال: «الذی فطرنی و الیه ارجع».** کشاف، ج ۴، ص ۱۰.

۳ ـ نکتهٔ این التفات و حمل برخلاف مقتضی ظاهر حال در این آیهٔ شریفه این است: ۱ ـ واژهٔ **«ربّ»** انگیزهٔ مأمور را برای صلاة تقویت می‌کند چون این نیایش برای خدایی است که ربوبیّت هستی به دست اوست. ۲ ـ اگر ضمیر متکلم **«نا»** تکرار می‌شد احتمال اشتراک داشت ولی **«ربّ»** دیگر احتمال اشتراک ندارد. **«کوثر»** صیغهٔ مبالغه است به معنی بسیار زیاد. و **«انحر»**: شتر قربانی کن یا دستهایت را در هنگام تکبیر بالا ببر.

طحابك قلب فـي الحسان طـروبُ — بُعيد الشبـاب عـصر حـان مشيب
يُكـلّفني ليـلى و قـدشطّ وَلْيُها — و عـادَتْ عـوادٍ بَيْنَنٰـا وَ خـطوبُ[1]

یعنی: تو را به هر سو کشانده (یا نابود کرده) دلی که در عشوهٔ با خوبرویان طربناک است؛ در هنگامی که: جوانی تازه گذشته و پیری از راه می‌رسد.

لیلی رنجهای دوریش را به من تحمیل می‌کند؛ با این که: پیوند با او دور است. و دشواریها و رویدادهایی به میان آمده؛ (به ستیز برخاسته).

شرح واژه‌های شعر

(طحا) ای ذهب. «**طحا**» به معنی رفت است. و اگر با «**با**» متعدی گردد به معنی بُرْدْ می‌شود. این جا با «**با**» متعدی شده.

«و معنی طروبٌ فی الحسان اَنَّ له طرباً فی طلب الحسان و نشاطاً فی مراودتها».

و معنی «**طروبٌ فی الحسان**» این است: برای آن قلب، شادناکی و چابکی است در جستجوی زنان خوبروی. و برای آن قلب در رفت و آمد عاشقانه با زنان شوقی هست.

«**طروب**» به معنی شاد و چابك، صفت «**قلب**» است. «**طروب**» در شعر از «**فی الحسان**» مؤخر است ولی در عبارت شارح مقدم.

«**حسان**»: جمع «حسناء»، و «**حسناء**» به معنی زن زیبا چهره است. قبل از «**حسان**» مضاف حذف شده که «**فی طلب الحسان**» بوده.

«**نشاط**» ـ بفتح نون ـ به معنی شور و شوق است.[2]

«**مراوده**»: رفت و آمدهای ویژه.

ضمیر «**له**» به «**قلب**»، و ضمیر «**مراودتها**» به «**حسان**» بر می‌گردد.

« (بعید الشباب) تصغیر «بعد» للقرب، ای حین وَلّٰی الشباب وكاد ینصرم».

«**بُعید**» مصغر «**بعد**» است. و می‌رساند آن «**بعد**» نزدیك بوده. یعنی: اندکی بعد از جوانی (و نزدیك به آن) هنگامی که جوانی پشت کرده بود و رو به پایان می‌رفت.

---

۱ ـ این شعر از علقمة بن عبده، معروف به «فحل» است. وی از شاعران جاهلی و هم عصر امرؤالقیس بوده. برخی گفته‌اند: علقمه، زمان اسلام را نیز درک کرده و به سال ۲۰ هجری درگذشته. و بعضی مرگ وی را در سال ۵٦۱ میلادی دانسته‌اند. نگاه کنید به: البیان و التبیین جاحظ، ج ۳، ص ۱۸٦. و اعلام زرکلی، ج ۵، ص ۴۸. و المزهرْ، ج ۲، ص ۳۱.

۲ ـ «**نَشِطَ کسَمِعَ نَشاطاً بالفتح فهو ناشط و نشیط: طابت نفسه للعمل**». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۳۰۸.

«کاد ینْصرم»: نزدیك بود سپری شود.

«(عصر) ظرف زمان مضاف الی الجملة الفعلیة اعنی قوله: (حان) ای قَرُبَ».

واژهْ **«عصر»** ظرف زمان و مضاف به جملهْ فعلیه، یعنی: **«حان»** است.

«حان»: نزدیك شد.

«مشیب»: پیری.

«(یکلفنی لیلی) فیه التفات من الخطاب فی «بك» اِلی التکلم، و مقتضی الظاهر «یکلفك». و فاعل «یکلفنی» ضمیر القلب. و «لیلی» مفعوله الثانی، و المعنی: یطالبنی القلب بوصل لیلی».

در **«یکلفنی لیلی»** از خطاب در **«بك»** به تکلم التفات شده و مقتضی ظاهر **«یکلفك»** بوده.

فاعل **«یکلفنی»** ضمیری است که به قلب باز می‌گردد. و **«لیلی»** مفعول دوم آن است.

معنیش چنین است: «قلب می‌طلبد مرا به وصل لیلی».

قبل از **«لیلی»** مضاف در تقدیر گرفته شده.

«و روی: «تکلفنی» بالتّاءِ الفوقانیة، علی اَنّه مسند اِلی «لیلی» و المفعول محذوف؛ ای: شدائد فراقها».

و برخی **«یکلفنی»** را به «تاء» نقل کرده‌اند نه به «یاء». بنابراین نقل، دو احتمال دارد:

۱ ـ **«تکلف»** به لیلی اسناد داده شود؛ یعنی: فاعلش **«لیلی»** باشد و مفعول دوّمش که **«شدائدَ فراقها»** بوده حذف شده.

در اینجا **«تکلیف»** به معنی تحمیل است. یعنی: تحمیل می‌کند به من لیلی رنجهای دوریش را.

در این صورت نیز از خطاب در **«طحابك»** به تکلم **«تکلفنی»** التفات شده.

ضمیر **«فراقها»** به لیلی برگشت می‌کند.

۲ ـ **«او علی اَنّه خطاب للقلب، فیکون التفاتاً آخر من الغیبة اِلی الخطاب».**

اگر **«یکلف»** با «تاء» خوانده شود احتمال دیگری دارد و آن این که: **«تکلف»** خطاب به قلب باشد؛ و **«قلب»** فاعل آن قرار گیرد.

آنگاه التفات دیگری از غیبت به خطاب شکل می‌گیرد؛ یعنی: از **«قلب»** که اسم ظاهر بوده و در حکم غایب، به خطاب در **«تکلف»** گرایش پیدا شده.

ضمیر «**علی انَّه**» به «**تکلف**» باز می‌گردد.

گفته: «**فیکون التفاتاً آخر**» چون یك التفات از خطاب در «**طحابك**» به تکلم در «**تکلفنی**» بود و این التفات دیگر است.

کوتاه سخن این که: در «**یکلفنی**» سه وجه هست:

۱ ـ «**یکلف**» مفرد مذکر غایب، فاعلش ضمیری که به قلب باز می‌گردد. و مفعول اولش یای متکلم، و مفعول با واسطه‌اش «**لیلی**».

یعنی: می‌طلبد قلب، مرا به وصل لیلی.

در این وجه یك التفات هست.

۲ ـ «**تکلف**» مفرد مؤنث غایب، فاعل آن لیلی، مفعول اوّلش یای متکلم، و مفعول دومش محذوف.

یعنی: تحمیل می‌کند به من لیلی رنجهای فراقش را.

در این وجه نیز یك التفات هست.

۳ ـ «**تکلف**» مفرد مذکر مخاطب، فاعل آن ضمیر مستتر «**انت**»، که خطاب به قلب است. مفعول اوّلش یای متکلم، و مفعول دومش «**لیلی**».

یعنی می‌خواهی تو ای قلب از من لیلی را.

در این وجه، دو التفات هست.

«**(و قد شَطَ) ای بَعُدَ**». «**شَط**» به معنی دور شد؛ و «**واو**» حالیه است. « **(وَلْیُها) ای قُربها**». «**وَلْی**» به معنی نزدیك شدن است. و ضمیر آن به «**لیلی**» باز می‌گردد. **(و عادت عوادٍ بیننا و خطوب)** دو معنا می‌تواند داشته باشد:

۱ ـ رخدادها و حوادث، بین ما دشمنی و ستیز می‌کند.

۲ ـ رخدادها و حوادث، دوباره به مُوانعت قبلی برگشته.

«**قال المرزوقی: عادت یجوزان یکون فاعلت من المعاداة کانّ الصوارف و الخطوب صارت تعادیه. و یجوز ان یکون من عاد ای: عادت عوادٍ و عوائق کانت تحول بیننا اِلی ما کانت علیه قبل**».

مرزوقی گفته: «**عادت**» ممکن است بر وزن «**فاعلت**» و گرفته شده از «**معاداة**» مصدر باب مفاعله باشد. یعنی: رخدادها و مشکلات گویا با شاعر دشمنی و ستیز می‌کند.

و ممکن است گرفته شده از مصدر «**عاد ـ یعود**» ثلاثی مجرد به معنی «**رجع**» باشد.

یعنی: مشکلات و موانعی که ما و معشوقه را از هم جدا می‌کرد دوباره به همان شیوهٔ جدا سازنده و بازدارنده برگشته.

«خطوب»: جمع **«خطب»** و به معنی کارهای بزرگ است.[1]

«کانّ الصوارف و الخطوب صارت تعادیه» یعنی: گویا مشکلات و رخدادها با شاعر دشمنی می‌کند.[2]

«صوارف»: مشکلات، موانع، رخدادها.

ضمیر مفعولی **«تعادیه»** به شاعر برگشت می‌کند.

«عوادٍ» فاعل **«عادت»** است و موصوف **«وکانت تحول بیننا»**.

«عوادٍ» جمع **«عادیه»** و به معنی موانع است.

«عوائق» نیز به معنی موانع و حوادث می‌آید.[3]

امّا **«عاد»** اگر ثلاثی مجرد باشد در اصل **«عَوَدَ»** بوده، و او متحرک ما قبل مفتوح قلب به الف شده.

و اگر از باب مفاعله باشد در اصل **«عادوت»** بوده، و او متحرک ما قبل مفتوح قلب به الف شده و الف برای التقاء ساکنین افتاده و اکنون بر وزن **«فاعَتْ»** شده.

«اِلی ماکانت علیه قبل» ضمیر **«علیه»** به **«ما»** ی موصوله بر می‌گردد. یعنی: مشکلات، مثل قبل مانع می‌شود بین ما.

«(و) مثال الالتفات من الخطاب (الی الغیبة) قوله ـ تعالی ـ: (حتی اذاکنتم فی الفلك و جرین بهم) و القیاس بکم».

و مثال جایی که التفات از خطاب به غیبت باشد، این آیهٔ شریفه است:

«حتی اذاکنتم فی الفلك و جرین بهم».[4]

یعنی: هنگامی که شما در کشتی بودید و بادی بر آنان وزید. در این آیه روند کلام به شیوهٔ خطاب بوده لیکن برخلاف مقتضی ظاهر حال در **«بهم»** التفات به غایب پیدا شده. با این که مقتضی ظاهر حال **«بکم»** بوده.

«(و) مثال الالتفات (من الغیبة الی التکلم) قوله ـ تعالی ـ: (اللّه الذی ارسل الریاح فتثیر سحاباً فسقناه) و مقتضی الظاهر فساقه، ای: ساق اللّهُ ذلك السحاب و اجراه اِلی بلد میّت».

---

۱ ـ در قرآن شریف آمده: **«قال فما خطبك یا سامریّ»**. طه / ۹۵.

۲ ـ راغب گفته: **«الخطب، الامُر العظیم الّذی یکثر فیه التخاطب»**. مفردات راغب، ص ۱۵۰ .

۳ ـ **«و عوائق الدهر: الشواغل من احداثه»**. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۸۰.

«عوائق: موانع و حوادث روزگار». منتخب اللغات، ص ۳۶۳.

۴ ـ یونس / ۲۲.

و مثال جایی که التفات از غیبت به تکلم باشد قول خداوند ـ متعـال ـ است: **«اللّه الّذی ارسل الرّیاح فتثیر سحاباً فسقناه اِلی بلدمیّت».**[1]

یعنی: خداوندی که فرستاد بادها را، آنگاه بادها بر مـی‌انگـیزد ابـر را؛ پس روانـه می‌کنیم آن را به سرزمین خشك و مرده.

در این آیهٔ شریفه، ابتدا اسم ظاهر **«اللّه»** آمده و به دنبال آن ضمیر غایب، سپس از غایب در **«فسقناه»** التفات به تکلم پیدا شده؛ با این که: مقتضی ظاهر حال **«فساقه»** بـه شیوهٔ غایب بوده.

یعنی: روانه کرد خداوند آن ابرها را؛ و کشاند به سرزمین مرده.

«فساقه»: روانه کرد خداوند ابر را.

«اجراه»: کشاند خداوند ابر را.

« (و) مثال الالتفات من الغیبة (اِلی الخطاب) قوله ـ تعالی ـ: (مالك یوم الدّین، ایّاک نعبد) و مقتضی الظاهر إیّاه».

و مثال التفات از غیبت به خطاب، سخن خداوند ـ متعال ـ است: **«مالك یوم الدّین، ایّاک نعبد»** که مقتضی ظاهر حال **«ایّاه»** بوده.

سورهٔ حمد با شیوهٔ غایب آغاز می‌شود و ادامه می‌یابد تا **«مالك یوم الدیـن»** در اینجا یك دفعه سخن به شکل خطاب در **«ایاک نعبد»** در می‌آید و در روند خطاب به پایان می‌رود.

« (و وجهه) اَی وجه حسن الالتفات (اَنَّ الکلام اذا نقل من أسلوب اِلی اسلوب کان) ذلك الکلام (احسن تطریةً) ای: تجدیداً و إحداثاً،مِنْ طرّیت الثوبَ (لنشاط السامع و) کان (اکثر إیقاظاً للاصغاء إلیه) ای: اِلی ذلك الکلام».

انگیزه و حکمت نیکویی التفات، این است که: سخن هنگامی که از شیوه و اسلوبی به شیوه و اسلوب دیگری نقل داده می‌شود، آن سخن بهتر است از نظر تازه و نو بودن برای شادابی شنونده. و بیدارگری بیشتری برای توجّه و گوش فرا دادن پدید می‌آورد.

«احداث» به معنی پدید آوردن.

«تجدید»: نو کردن.

«طریت الثوب»: لباس را تازه کردم.

«ایقاظ»: بیدار کردن. هشدار دادن.

---

۱ ـ فاطر / ۹.

ضمیر **«الیه»** به کلام باز می‌گردد.

«لانَّ لکل جدیدٍ لذة، و هذا وجه حسن الالتفات علی الاطلاق».

چون هر تازه‌ای لذتی دارد. آنچه گفتیم انگیزهٔ عمومی حسن التفات بود.

« (و قد تختص مواقعه بلطائف) غیر هذا الوجه العام (کما فی) سورة (الفاتحة، فانّ العبد اذا ذکر الحقیق بالحمد عن قلب حاضر یجد) ذلك العبد (من نفسه محرّکا للاقبال علیه) ای: علی ذلك الحقیق بالحمد. (وکلما أجری علیه صفة من تلك الصفات العظام قوی ذلك المحرّك الی اَنْ یؤول الامر اِلی خاتمتها) ای: خاتمة تلك الصفات».

و گاه، جایگاه‌های التفات، نکتهٔ لطیف و انگیزهٔ ویژه‌ای پیدا می‌کند غیر از آن انگیزهٔ عمومی. مثل: التفات در سورهٔ فاتحه.[1] (حمد)، که حکمت ویژه‌اش این است: محققاً بنده هنگامی که نام سزاوار ستایش را با قلبی آماده می‌برد از درون خویش، انگیزه‌ای برای رو کردن و توجّه به آن شایستهٔ حمد می‌یابد. و هر چه بر آن صفتهای بزرگ می‌افزاید، انگیزهٔ توجه و رویارویی بیشتر می‌شود تا سخن به پایان صفات می‌رسد.

ضمیر **«مواقعه»** به التفات باز می‌گردد.

«غیر هذا الوجه العام» یعنی: غیر از آن نکته و حکمت عمومی که برای التفات گفتیم؛ **(اَنَّ الکلام اذا نقل من اسلوب...).**

ضمیر **«علیه»** به **«حقیق به حمد»** باز می‌گردد.

مقصود از: **«جاری کردن صفات»**، آوردن آنهاست.

«الصفات العظام» مراد صفتهای زیرین است:

۱ ـ ربّ العالمین.

۲ ـ الرّحمن.

۳ ـ الرّحیم.

۴ ـ مالك یوم الدّین.

این نکته قابل توجّه است که: صفت یا صفات در این بحث فراتر از صفت نحوی است.

«یعنی: مالك یَوم الدِّین (المفیدة اَنّه) ای ذلك الحقیق بالحمد (مالك الامر کله فی

---

۱ ـ سورهٔ حمد نامهای چندی دارد: امّ الکتاب، فاتحه، سبع المثانی، الکنز، الوافیة، الشفاء، الشافیه.

یوم الجزاء) لانّه اضیف مالك اِلی یوم الدین علی طریق الاتساع و المعنی علی الظرفیة، ای: مالك فی یوم الدّین. و المفعول محذوف دلالةً علی التعمیم».

تا سخن به آخرین صفتها یعنی: «**مالك یوم الدّین**» می‌رسد و از این صفت دانسته می‌شود که: شایسته حمد، مالك همهٔ امور در روز جزاست. چون محققاً اضافهٔ «**مالك**» به «**یوم الدّین**» مجازی است و معنی حقیقی آن ظرفیت است. بدین گونه: «**مالك فی یوم الدّین**». و مفعول آن برای دلالت بر عمومیّت حذف شده.

«**علی طریق الاتساع**» مقصودش مجاز عقلی است بدین شیوه که: «**مالك**» اسم فاعل است و باید به مفعول به اضافه شود.[1]

مانند: «**ضارب زید**» لیکن در اینجا به مفعول فیه اضافه شده. اضافه «**علی طریق الاتساع**» است. یعنی: به جهت و سعتی که در ظرف هست «**یوم**»، مضاف الیه «**مالك**» قرارگرفته. و مجاز عقلی در نسبت اضافی پدید آمده. و اضافهٔ «**مالك یوم الدین**» مثل اضافه در «**اعجبنی انبات الربیع**» گشته. که اضافه «**انبات**» به «**ربیع**» مجاز عقلی در نسبت اضافی است.

«**(فحینئذ یوجب) ذلك المحرك لتناهیه فی القوة (الاقبال علیه) ای اقبال العبد علی ذلك الحقیق بالحمد (و الخطاب بتخصیصه بغایة الخضوع و الاستعانة فی المهمات) فالباء فی «بتخصیصه» متعلق بالخطاب. یقال «خاطبته بالدعاء» اِذا دعوت له مواجهة، وغایة الخضوع هو معنی العبادة، و عموم المهمات مستفاد من حذف مفعول «نستعین». و التخصیص مستفاد من تقدیم المفعول».**

پس در این هنگام که صفات به پایان آمد انگیزهٔ توجّه و رویارو شدن بنده با آن شایستهٔ ستایش به اوج قدرت می‌رسد و موجب می‌شود که: بنده به او رو کند و او را مخاطب سازد به این که: اوج فروتنی و یاری جستن در همه کارهای مهم مخصوص اوست.

«**باء**» در «**بتخصیصه**» متعلق به «**خطاب**» است.

هنگامی گفته می‌شود «**خاطبته بالدعا**» که رویارو و در مقابل، او را دعا کنید.

به تعبیر دیگر: خطاب و خاطب با «**باء**» متعدی می‌شود.

---

۱ ـ زمخشری گفته: **«فان قلت: ما هذه الاضافة؟ قلت: هی (اضافة مالك) اضافة اسم الفاعل اِلی الظرف علی طریق الاتساع جری مجری المفعول به کقولهم: یا سارق اللیلة اهل الدار، و المعنی علی الظرفیة و معناه: مالك الامر کلّه فی یوم الدین».** کشاف، (چاپ افست انتشارات آفتاب تهران) ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸.

مصنف **«ایاک نعبد و ایاک نستعین»** را تفسیر کرده به: خطاب خداوند ـ متعال ـ **«بتخصیصه بغاية الخضوع و الاستعانة فی المهمات»**.

در این تعبیر چندین نکته هست:

۱ ـ تخصیص.

۲ ـ غاية الخضوع.

۳ ـ عمومیّت در **«فی المهمات»**؛ چون **«فی المهمّات»** جمع معرّف به لام است و افادهٔ عموم می‌کند. یعنی: ما در همهٔ کارهای مهم تنها از خداوند کمك می‌گیریم.

اکنون شارح می‌خواهد بیان کند که: این سه نکته چگونه از **«ایّاک نعبد و ایّاک نستعین»** فهمیده شده؟ می‌گوید: تخصیص از تقدیم مفعول **«نعبد و نستعین»** دانسته می‌شود. این تقدیم می‌رساند که: ما تنها او را پرستش می‌کنیم و تنها از او یاری می‌طلبیم.

و **«غاية الخضوع»** معنی عبارت (نعبد) است و از آن فهمیده می‌شود.

و عمومیت در مفعول را از حذف مفعول دوّم **«نستعین»** به دست می‌آوریم. مفعول اوّل **«نستعین»** مقدم شده و تخصیص را می‌رساند. و مفعول دومش محذوف است و مفید عمومیّت. یعنی: در همهٔ کارهای مهمّ تنها از تو یاری می‌خواهیم.

«فاللطيفة المختص بها موقع هذا الالتفات هی اَنَّ فيه تنبيهاً علی اَنّ العبد اِذا اَخذ فی القراءة يجب اَنْ تكون قرائته علی وجهٍ يجد من نفسه ذلك المحرّك».

لطیفه‌ای که اختصاص به التفات در سورهٔ حمد یافته، این است که: در این التفات هشداری است به بندگان تا قرائتشان به گونه‌ای باشد که هنگام قرائت این انگیزهٔ رویارویی را در خود بیابند.

ضمیر **«بها»** و **«هی»** به **«لطیفه»** باز می‌گردد.

«هذا الالتفات» یعنی: **«التفات»** در سورهٔ حمد.

«اذا اخذ»: هنگامی که آغاز کند.

ضمیر **«قرائته»** و **«نفسه»** به **«عبد»** برگشت می‌کند.

پرسش‌ها

۱ ـ «التفات» چیست؟

۲ ـ «التفات» چند قسم دارد؟

۳ ـ تفسیر سکاکی و تفسیر جمهور از «التفات» چگونه است؟

۴ ـ آیا در «**یا ایها الّذین آمنوا**» التفات هست؟ چرا؟

۵ ـ حکمت و فلسفهٔ نیکویی التفات را بیان فرمایید.

۶ ـ لطیفهٔ التفات در سورهٔ حمد را تبیین کنید.

تمرین ها

التفات در نمونه‌های زیرین را بیابید:

«سبحان الّذی اسری بعبده لیلاً من المسجد الحرام اِلی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا اِنّه هو السمیع البصیر».[۱]

«و استغفروا ربّکم ثم توبوا الیه اِنَّ ربّی رحیم ودود».[۲]

«قل یا عبادی الّذین اَسْرَفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمة اللّه اِنّ اللّهَ یغفر الذنوب جمیعاً اِنّه هو الغفور الرّحیم».[۳]

«رَبّنا اِنّك جامع الناس لیوم لاریب فیه اِنَّ اللّه لایخلف المیعاد».[۴]

«اِنّا فتحنا لك فتحاً مبیناً لیغفرلك اللّه».[۵]

«و ما آتیتم من زکاةٍ تریدون وَجْهَ اللّه فاولئك هم المضعفون».[۶]

«وکَرَّهَ الیکم الکفر و الفُسوقَ و العِصیان اولئك هم الراشدون».[۷]

«و سَقاهُمْ رَبُّهم شراباً طهوراً اِنَّ هذاکان لکم جزاء».[۸]

«ادخلوا الجنّة انتم و ازواجکم تُحْبَرونَ یطاف علیهم ... و انتم فیها خالدون».[۹]

---

۱ ـ اسراء / ۱.
۲ ـ هود / ۹۰.
۳ ـ زمر / ۵۳.
۴ ـ آل‌عمران / ۹.
۵ ـ فتح / ۱.
۶ ـ روم / ۳۹.
۷ ـ حجرات / ۷.
۸ ـ انسان / ۲۱.
۹ ـ زخرف / ۷۰ و ۷۱.

الاسلوب الحکیم[1]

«و لمّا انجر الکلام اِلی ذکر خلاف مقتضی الظاهر اورد عِدَّة اقسام منه و اِنْ لم تکن من مباحث المسندالیه».

و چون سخن به ذکر خلاف مقتضی ظاهر حال کشیده شد، مصنّف تعدادی از اقسام خلاف مقتضی حال را برشمرد؛ گر چه اینها از بحث مسندالیه نیست.

«فقال: (و من خلاف المقتضی) ای: مقتضی الظاهر (تلقی المخاطب) من اضافة المصدر الی المفعول ای تلقی المتکلم للمخاطب (بغیر ما یترقب) ای المخاطب».

مصنّف گفت: یکی از موارد خلاف مقتضی ظاهر حال، برخورد متکلم با مخاطب است به گونه‌ای که مخاطب انتظار ندارد.

(تلقی المخاطب): «**تلقی**» مصدر است و اضافه به مفعول شده یعنی: برخورد متکلم با مخاطب؛ (فاعل نیامده).

«و الباء فی بغیر للتعدیة و فی (بحمل کلامه) للسببیّة. ای: اِنّما تلقّاه بغیر ما یترقبه بسبب اَنَّه حمل کلامه ای کلام الصادر عن المخاطب (علی خلاف مراده). ای: مراد المخاطب. و اِنّما حمل کلامه علی خلاف مراده (تنبیهاً) للمخاطب (علی اَنّه) ای ذلك الغیر هو (الاولی بالقصد) و الارادة».

«**باء**» در «**بغیر**» برای متعدی کردن «**تلقی**» است. و «**باء**» در «**بحمل**» برای سببیت.

شارح این سخن را گفته که کسی اشکال نکند: چرا دو حرف جّربا یك لفظ و یك معنی متعلق به یك عامل شده؟ وی اشاره کرده که: این دو حرف دو معنی دارد.

«**انّما تلقاه**» یعنی: برخورد می‌کند متکلم مخاطب را با سخن و کلامی که مخاطب انتظار نداشته. بدین شیوه که: حمل می‌کند سخن مخاطب را برخلاف مرادش.

فاعل «**تلقاه**» متکلم، و مفعولش مخاطب است.

فاعل «**یترقبه**» مخاطب، و مفعولش ضمیری است که به «**ما**» ی موصوله باز می‌گردد و مقصود از آن کلام است.

«**و انّما حمل کلامه**»: متکلم سخن مخاطب را برخلاف مراد او حمل می‌کند تا به او بفهماند: آن معنایی را که من بر آن حمل کردم شایسته‌تر است تا تو قصد کنی.

---

1 ـ در مختصرهای چاپ قدیم به این بحث عنوان داده نشده؛ ولی در مختصرهای چاپ جدید با عنوان «**اسلوب حکیم**» آمده.

فاعل «**حمل**» متکلم است.

و ضمیر «**کلامه**» و «**مراده**» به مخاطب برگشت می‌کند.

(**کقول ابن القبعثری للحجاج و قد قال**) مانند سخن «**ابن قَبَعْثری**»[1] به حجاج.

بیان

قَبَعثری یا ابن قبعثری با گروهی از دوستانش گِرد بوتهٔ انگور سیاه نارسی نشسته بودند، سخن از حجاج به میان آمد، ابن قبعثری گفت: «**اَللّهم سَوِّد وَجْهَهْ وَاقْطَعْ عُنُقَه وَاسْقِنی مِن دَمِه**».

یعنی خدایا! چهره‌اش را سیاه، و گردنش را قطع کن. و از خونش به من بیاشامان.

خبر به حجّاج رسید دستور داد او را آوردند. از او پرسید: تو چنین گفتی؟

گفت: آری. انگور نارسیده را گفتم تا چهره‌اش سیاه شود و برسد و از خوشه قطع گردد. و مرادم از خونش شرابش بود.

حجاج گفت: «**لاَحْمِلَنّك علی الاَدْهَم**» یعنی: به زنجیرت می‌کشم.

ابن قبعثری پاسخ داد: «**مثل الامیر یَحْمل علی الاَدْهَم و الاَشْهَبْ**»[2] یعنی: همانند امیر بر اسب سیاه و سفید می‌نشاند؛ (می‌بخشد).

واژهٔ «**ادهم**» در سخن حجاج به معنی زنجیر بود؛ و در کلام ابن قبعثری به معنی اسبی که سیاهیش غالب باشد.

ابن قبعثری کلمهٔ «**اشهب**» یعنی: اسبی که سفیدیش غالب است را بر آن افزود تا معنی اسب بیشتر جلوه کند.

خلاصه: حجاج زنجیر را گفته بود، لیکن ابن قبعثری سخن وی را حمل برخلاف مرادش، یعنی: «اسب» کرد.

آنگاه حجاج گفت: «**اِنّه لحدید**» یعنی: «**ادهمی**» که گفتم آهن است.

ابن قبعثری پاسخ داد: «**اِنْ یَکُنْ حَدیداً خیرٌ من اَنْ یکون بَلیداً**» یعنی: اگر تیزرو باشد بهتر از کندرو است.

---

۱ ـ در نسخه‌های مختلف مطوّل و در مختصرهای حاشیه‌دار «**قَبَعْثَری**» بر وزن «**حَرَمْ سراء**» ضبط شده. لیکن در مختصرهای چاپ جدید و مختصرهای چاپ قدیم «ابن قبعثری» نوشته شده. نام ابن قبعثری «**غضبان**» بوده.

محمد بن احمد بن ابی الفتح ابشیهی که در قرن نهم می‌زیسته، بحث‌های حجاج را با «غضبان بن القبعثری» نقل کرده. المستطرف، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲ ـ تعبیر «**مثل الامیر یحمل علی الادهم و الاشهب**» مانند: «**مثلك لایبخل**» کنایه است و ابلغ از تصریح.

ابن قبعثری واژهٔ «**حدید**» را حمل بر معنی تیزی وتندی‌کردکه مقصود حجاج نبود. و واژهٔ «**بلید**» یعنی: کندرو را به آن افزود.

اکنون عبارت را می‌کاویم

« (کقول ابن القبعثری للحجاج و قدقال) الحجاج (له) ای لابن القبعثری حال کون الحجاج (متوعداً) ایاه (لاحملنّك علی الادهم) یعنی القید، هذا مقول قول الحجاج».

مانند سخن ابن قبعثری به حجاج. حجاج تهدیدکنان به او گفته بود: «**لاحملنّك علی الادهم**» به زنجیرت می‌کشم. «**ادهم**» یعنی قید و بند (زنجیر).

این گفتهٔ حجاج بود.

وی گفت: « **(مثل الامیر یحمل علی الادهم و الاشهب) هذا مقول قول ابن‌القبعثری».**

«**مثل الامیر یحمل علی الادهم و الاشهب**» گفتهٔ ابن قبعثری بود.

«**فأبرز وعید الحجاج فی معرض الوعد، و تلقاه بغیر ما یترقب**».

ابن قبعثری تهدید حجاج را به شیوهٔ وعد و احسان وانمودکرد و با حجاج برخورد کرد به‌گونه‌ای که انتظار نداشت.

فاعل «**ابرز**» ابن قبعثری است.

فاعل «**تلقاه**» نیز ابن قبعثری، و مفعول آن حجاج است.

«**بأن حمل الأدهم فی کلامه علی الفرس الادهم، ای الذی غَلَبَ سواده حتی ذهب البیاض الذی فیه**».

بدین شکل که: «**ادهم**» را در کلام حجاج حمل کرد بر «**اسب ادهم**» یعنی: اسبی که سیاهیش بر سفیدی آن چیره شده تا آنجاکه دیگر سفیدی نمانده.

«**و ضَمّ الیه الاشهب، اَی الّذی غلب بیاضه حتی ذهب سواده**».

و کلمهٔ «**اشهب**» را به «**ادهم**» پیوست. «**اشهب**» به معنی اسب سفیدی است که سیاهی در پیکرش نمانده. «**و مراد الحجاج اِنّما هو القید، فنبه علی اَنّ الحمل علی الفرس الادهم هو الاَولی بأن یقصده الامیر**».

با این که: مقصود حجاج محققاً زنجیر بود. ابن قبعثری هشدار داد که: «**ادهم**» را به معنی «**اسب ادهم**» گرفتن به قصد امیر شایسته‌تر است.

فاعل «نبه»، «قبعثری» است. ضمیر «**یقصده**» به «**فرس ادهم**» باز می‌گردد.

« (ای من کان مثل الامیر فی السلطان) ای الغلبة (و بسطة الید) ای الکرم و المال و النعمة (فجدیر بأن یُصْفِدْ) ای یعطی، من اَصْفَدَه (لاأن یَصْفَدْ) ای یُقیِّد من صَفَدَه».

یعنی: کسی که چون امیر است در سلطه، گشاده دستی، ثروت و نعمت شایسته است که ببخشد نه به زنجیر کشد.

«**یُصْفِد**» ـ بضم اوّل ـ از باب افعال و گرفته شده از «**اَصْفَد**» به معنی بخشید است.

«یَصْفِدُ» ـ بفتح اول ـ ثلاثی مجرد و گرفته شده از «**صفاد**» و «**صَفَدَ**» ـ بکسر صاد ـ به معنی در قید کردن است.[1]

نکته‌ای که باید به آن توجّه داشت این است که: «**اسلوب حکیم**» یکی از لطافتهای ادبی است. و نیازی نیست که همه جا قید «**تنبیهاً علی انّه الاولی بالقصد**» رعایت شود؛ چون گاهی معنایی که متکلم کلام مخاطب را بر آن معنی حمل می‌کند شایسته‌تر از سخن مخاطب نیست. لیکن سخن بسیار لطیف است؛ بشنوید:

مردی به سرایی رفت هنگام بازگشت از او خواستند که: بنشیند تا بستنی بیاورند. آن مرد گفت:

ما بستهٔ شماییم محتاج بستنی نیست   این رشتهٔ محبت هرگز گستنی نیست[2]

در اینجا شاعر بستنی خوردنی را حمل بر چیزی کرده که بر دست و پا می‌بندند و نمی‌خواهد بگوید: حمل بر معنایی که من گفتم شایسته‌تر است.

« (او السائل) عطف علی المخاطب، أی تلقی السائل (بغیر ما یتطلب بتنزیل سؤاله منزلة غیره) ای منزلة غیر ذلك السؤال (تنبیهاً) للسائل (علی انّه) ای ذلك الغیر (الاَولی بحاله او المهم له) ».

یکی از موارد «بیان سخن برخلاف مقتضی ظاهر حال»، برخورد کردن متکلم است با سؤال کننده و پاسخ دادن به غیر آنچه او پرسیده. بدین شکل که: سؤال او را به منزلهٔ سؤال دیگری بگیرد تا به او هشدار دهد که: سزاوارتر یا مهم این بود که سؤال دیگر را مطرح می‌کردی.

« (کقوله ـ تعالی ـ: یسألونك عن الأهلّة قل هی مواقیت للناس و الحج) سألوا عن سبب اختلاف القمر فی زیادة النور و نقصانه، فأجیبوا ببیان الغرض من هذا الاختلاف، و هو ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم یؤقّت بها الناس امور هم من المزارع و المتاجر و مَحالّ الدیون و الصوم و غیر ذلك».

---

۱ ـ در قرآن شریف آمده: «**مقرّنین فی الاصفاد**». ابراهیم / ۴۹.

۲ـ این شعر را از کتاب «گوهرهای گران» نوشتهٔ آقای سید محمّد مهدی مرتضوی لنگرودی آوردم.

مانند سخن خداوند ـ متعال ـ: **«یسألونك عن الاَهِلّة»**.[1]

یعنی: از تو می‌پرسند راز باریك شدن ماه را در شبهای آغازین و شبهای واپسین هر ماه.

«قل هی مواقیت للناس و الحج».

بگو: اینها برای هنگامه شناسی مردم است. و برای یافتن زمان حج.

آنان پرسیدند: انگیزه دگرگونی در شکل ماه، و افزایش و کاهش نور آن چیست؟

لیکن به بیان هدف و غرض، از دگرگونی پاسخ داده شدند. و آن هدف این که: هلالها بر اساس دگرگونیها، نشانه‌هایی است تا مردم زمان را با آن بسنجند، و وقت آبیاری، درو، کاشت و برداشت میوه‌ها، هنگام دریافت و پرداخت وامها، زمان روزه داشتن و حج گزاردن را با آنها بشناسند.

ضمیر **«نقصانه»** به **«نور»** باز می‌گردد.

«هو» یعنی: آن غرض.

«اَهِلّة»: جمع **«هلال»** است.[2]

«معالم» جمع **«مَعْلَم»**، به معنی نشانه است.

«معالم یؤقت بها النّاس امورهم» یعنی: نشانه‌هایی که مردم کارهایشان را با آنها زمان بندی و معین می‌کنند.

از **«من المزارع»**، بیان امور آغاز می‌شود.

«مزارع» جمع **«مزرع»** به معنی کشتزار است.

و **«متاجر»** جمع **«متجر»** به معنی تجارت‌گاه.

«مَحالّ» ـ بفتح اوّل ـ به معنی جاها و هنگامه‌ها.[3]

مقصود از **«محالّ»** در اینجا زمان پرداخت و دریافت وامهاست.

---

۱ ـ بقره / ۱۸۹.

۲ ـ برای شناخت اختلاف در شکل ماه این کتابها را بکاوید:

۱ ـ هیئت فارسی ملاّ علی قوشجی، ص ۳۲.

۲ ـ شرح چغمینی، ص ۸٦.

۳ ـ نجوم به زبان ساده ج ۲، ص ۲۳۰. نوشتهٔ: مایردکانی، ترجمهٔ محمد رضا خواجه پور. وی گفته: تغییرات ظاهری سمای ماه، از هلال نازک تا قرص نازک تا قرص تمام و سپس دوباره تا هلال نازک معلول گردش آن به دور زمین است.

۳ ـ «مَحالّ» ـ بفتح اوّل ـ جاهای گشادن مستعمل می‌شود به معنی مطلق جای». غیاث اللغات، ص ۷۸۷.

«دیون» جمع **«دین»**، به معنی وام است.

منظور از **«غیر ذلك»** شناختن ایام اعتکاف، ماه‌های حرام، دانستن عِدّه، زمان بلوغ و مانند اینهاست.

«و معالم للحجّ یعرف بها وقته». ضمیر **«بها»** به **«معَالم»**، و ضمیر **«وقته»** به **«حج»** باز می‌گردد. یعنی: و نشانه‌هایی است که وقت حج با آنها شناخته می‌شود.

«و ذلك للتنبیه علی اَنّ الاولی و الألیق بحالهم اَن یسألوا عن ذلك، لانّهم لیسوا ممّن یطلعون بسهولةٍ علی دقائق علم الهیئة، و لایتعلق لهم به غرض».

و بدین شیوه پاسخ دادن نشانگر این است که: شایسته‌تر به حال آنان پرسش از هدف هلالهاست؛ چون آنان از کسانی نبودند که به آسانی ریزه کاریهای دانش ستاره شناسی را دریابند. و اصلاً ارتباطی به حالشان نداشت.

«اَنْ یسئلوا عن ذلك» یعنی: از غرض و فایده.

«و لایتعلق لهم به غرض» یعنی: با این سؤال نفعی به آنان نمی‌رسد. و پرسش از دقایق علم هیئت به کار آنان نمی آید.

«(وکقوله ـ تعالی ـ: یسئلونك ماذا ینفقون قل ما انفقتم من خیرٍ فللوالدین و الاقربین و الیتامی و المساکین و ابن السَبیل».

و مانند سخن خداوند: **«یسئلونك ماذا یُنْفقون»**.

یعنی: می‌پرسند چه ببخشم؟

«قل ما اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیرٍ فللوالدین و ...».[1]

بگو: هر چه از خیر می‌بخشید برای پدر و مادر، نزدیکان، یتیمان، بی چیزان و در راه ماندگان است.

«سألوا عن بیان ماذا ینفقون، فأجیبوا ببیان المَصٰارِفْ تنبیهاً علی اَنّ المهم هو السؤال عنها؛ لانّ النفقة لایعتدبها اِلاّ اَنْ تقع موقعها».

آنان پرسیدند: چه چیز ببخشیم؟ و پاسخ داده شدند به بیان جاهایی که باید انفاق، صرف آن جاها شود. تا هشداری باشد به این که: مهم، پرسش از مصارف است؛ زیرا به نفقه و بخشش توجه نمی‌شود مگر این که در جایگاه شایستهٔ خویش قرار گیرد؛ (به نیازمند واقعی داده شود).

«ماذا ینفقون»: چه چیز را ببخشند؛ گندم؟ جو؟ خرما؟ و... .

---

۱ ـ بقره / ۲۱۵.

یا چه اندازه ببخشند؛ یك مَنْ؟ کمتر؟ بیشتر؟ و ... .
بی تردید اگر سؤال کننده جنس یا اندازهٔ چیزهایی راکه انفاق می‌کنند پرسیده باشد، این پاسخ، تلقی متکلم با سائل است به گونه‌ای که انتظار نداشته. لیکن اگراز مصارف، جنس و اندازه سؤال کرده باشد آنگاه به قسمتی از پرسش او کاملاً و به برخی از سؤال او ضمناً پاسخ داده شده.

ضمیر **«عنها»** به **«مصارف»**، و ضمیر **«لایعتدبها»** و **«موقعها»** به **«نفقه»** بر می‌گردد.

و از همین قلمرو است نمونه‌های زیر:

۱ ـ از عُبید زاکانی پرسیدند: قیمه را با قاف می‌نگارند یا باغین؟ گفت: باگوشت.

۲ ـ از عارفی پرسیدند: سلسلهٔ شما به کجا می‌رسد؟ پاسخ داد: کسی از سلسله به جایی نرسد.

۳ ـ یکی از مأموران شاه از مردی پرسیده بود: باکدامین مال، امور می‌گذرانی؟ آن مرد در جواب گفت: با فقری که از نیاکانم ارث برده‌ام.

۴ ـ ابن بابَك شاعر ایرانی تبار، پیش صاحب بن عبّاد آمد، صاحب از وی پرسید: تو **«ابن بابَکی»**؟

گفت: **«انا بن بابِك»** ـ بکسر باء ـ ابن بابك به فتحهٔ **«باء»** بود لیکن او به کسره «باء» خواند تا معنی چنین شود: «من خانه زاد تو و فرزند خانهٔ توام».

۵ ـ از مردی پرسیدند تو از **«شهریاری»**؟ مقصودشان یکی از شهرهای ایران بود که نامش **«شهریار»** است.

آن مرد گفت: آری من از شهرِیارم؛ (به کسر راء شهر، یعنی: از دیار یار و شهر خدا).

در این بحث نیز باید از قید **«تنبیهاً علی انّه الاَولی بحاله او المهمّ له»** چشم‌پوشی کنیم.

التعبير عن المستقبل بلفظ الماضی

« (و منه) ای من خلاف مقتضی الظاهر (التعبیر عن) المعنی (المستقبل بلفظ الماضی تنبیهاً علی تحقق وقوعه. نحو: و یوم ینفخ فی الصور ففزع مَنْ فی السموات و مَنْ فی الارض) بمعنی یفزع».

و از موارد خلاف مقتضی ظاهر حال، تعبیر از معنی آینده با واژهٔ ماضی است تا حتمی بودن وقوعش را هشدار دهد. مانند:

«و یَوم یُنْفَخُ فِی الصور فَفَزِع مَنْ فی السَموات و مَنْ فی الارض».[1]

یعنی: روزی که در صور دمیده می‌شود آنان که در آسمانها و زمین‌اند به زاری می‌افتند.

در این آیهٔ شریفه به جای **«یَفْزع»** **«فَزِعَ»** آمده.

قابل توجه است که: در مختصرهای چاپ قدیم و مختصرهای حاشیه‌دار این آیه آمده: **«و نُفِخَ فی الصور فَصَعِقَ مَنْ فی السموات و مَنْ فی الارض».**[2]

یعنی: در صور دمیده می‌شود آنگاه آنان که در آسمانها و زمین‌اند بی‌هوش میشوند.

که **نفخ»** و **«صعق»** هر دو به معنی مضارع است.

در این آیه دو شاهد هست: یکی **«نُفِخَ»** و دیگری **«صَعِقَ»**.[3]

این نکته هشدار می‌خواهد که: در مطوّل، آیهٔ شریفه به غلط ضبط شده آنجا آمده: **«یوم ینفخ فی الصّور فصعق»** و چنین آیه‌ای در قرآن نداریم.[4]

« (و مثله) التعبیر عن المستقبل بلفظ اسم الفاعل، کقوله ـ تعالی ـ : «(وإنّ الدّین لواقع) مکان یقع».

و مثل تعبیر از معنی مستقبل به لفظ ماضی است، تعبیر از مقصودی که در آینده شکل می‌گیرد با واژهٔ اسم فاعل. مثل سخن خداوند: **«و إنَّ الدّین لواقع».**[5]

---

[1] ـ ... / ۸۷.

۲ ـ ... / ٦٨.

[3] ـ مختصرهای چاپ قدیم ص ۵۵. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۱۹.

[4] ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۱۰۹. و مطوّلهای چاپ جدید، ص ۱۳۷.

۵ ـ ذاریات / ٦.

یعنی: بی گمان، روز جزا به وقوع پیوسته.

در این آیه شریفه «**واقع**» به جای «**یقع**» به کار آمده.

«(ونحوه) التعبیر عن المستقبل بلفظ اسم المفعول، کقوله ـ تعالی ـ : (ذلك یوم مجموع له النّاس) مکان یُجْمَعُ».

و مانند تعبیر از آینده به لفظ اسم فاعل است، تعبیر به لفظ اسم مفعول.

مثل **«ذلك یومٌ مجموع له النّاس»**.[1]

یعنی: آن، روزی است که مردم برای آن گرد آمده‌اند.

در این آیهٔ مبارکه واژه «**مجموع**» به جای «**یُجْمَعُ**» به کار رفته.

«و ههنا بحث و هو: اَنّ کلاً من اسمی الفاعل و المفعول قد یکون بمعنی الاستقبال و اِنْ لم یکن ذلك بحسب أصل الوضع. فیکون کل منهما ههنا واقعاً فی موقعه، و ارداً علی حسب مقتضی الظاهر».

در اینجا این بحث هست که: هر یك از اسم فاعل و مفعول، گاهی به معنی استقبال نیز می‌آید؛ گر چه به معنی آینده آمدن اینها بر اساس وضع نیست.

بنابراین، هر یك از واژه‌های «**واقع**» و «**مجموع**» در جایگاه خودش به کار رفته و بر اساس مقتضی ظاهر حال است.

«ان لم یکن ذلك» یعنی: به معنی آینده آمدن.

«و الجواب اَنّ کلاً منهما حقیقة فیما تحقق فیه وقوع الوصف و قد استعمل ههنا فیما لم یتحقق مجازاً تنبیهاً علی تحقق وقوعه».[2]

پاسخ این است که: هر یك از اسم فاعل و مفعول، حقیقت است در آنچه تحقق یافته در آن وقوع وصف. و در اینجا (اِنّ الدّین لواقع و یوم مجموعٌ) اسم فاعل و مفعول در معنایی به کار رفته که تحقق نیافته؛ برای این که حتمی بودن وقوعش را برساند.

و از موارد «حمل کلام برخلاف مقتضی ظاهر حال»، تعبیر از ماضی به لفظ مستقبل است. چون:

---

۱ ـ هود / ۱۰۳.

۲ ـ اصل وضع در اسم فاعل و اسم مفعول این است که: اطلاق شود این دو بر چیزی که حدث در آن تحقق پیدا کرده، چه اکنون چه گذشته. مثلاً «**ضارب**» حقیقت است اگر بر کسی به کار رود که گذشته زده یا اکنون می‌زند. و اگر به کسی گفته شود که تاکنون نزده مجاز خواهد بود.

«و اللّه الذی اَرْسَلَ الرّیاح فتثیر سحاباً».[۱]

«اِنَّ الّذین کفروا و یصدّون عن سبیل اللّه».[۲]

«اَلَم تَر اَنّ اللّه انزل من السماء ماءً فتصبح الارض مخضرة».[۳]

«واتّبعوا ما تتلوا الشیاطین».[۴]

این موارد را مصنف و شارح نیاورده‌اند.

---

۱ ـ فاطر / ۹.
۲ ـ حج / ۲۵.
۳ ـ حج / ۶۳.
۴ ـ بقره / ۱۰۲.

القلب

« (القلب) و هو: اَنْ يجعل اَحَد اجزاء الكلام مكان الآخر و الآخر مكانه (نحو عرضت الناقة على الحوض) مكان «عرضت الحوض على الناقة». اى: اظهرته عليها لتشرب».

و يكی از موارد خلاف مقتضی ظاهر حال، «قلب» است.[1] و آن بدين شيوه است كه: يكی از اجزای سخن به جای جزء ديگر، و جزء ديگر به جای آن گماشته شود. مثل «عرضت الناقة على الحوض».

يعنی: «نمایاندم شتر را بر حوض». كه به جای **«عرضت الحوض على الناقة»** آمده. يعنی: «حوض را به ناقه نمایاندم و نشان دادم تا آب بياشامد».

و از اين رو می‌گوييم: در اين تعبير، قلب هست كه بايد **«معروض عليه»**، صاحب حسّ و تشخيص باشد. مثلاً شما به نمايشگاه می‌رويد، نمايشگاه می‌شود: **«معرض»** و كتابی كه به شما ارائه می‌شود **«معروض»** و شما «معروض عليه». چون جنس بر شما عرضه شده. در اينجا شما دارای تشخيص هستيد و قدرت گزينش داريد.

«اظهرته عليها» ضمير **«اظهرته»** به **«حوض»**، و ضمير **«عليها»** به **«ناقه»** باز می‌گردد.[2]

«(و قبله) اى القلب (السكاكى مطلقا) و قال: اِنّه ممّا يورث الكلام ملاحة (وردّه غيره) اى غير السكاكى (مطلقا)؛ لانّه عكس المطلوب و نقيض المقصود».

و سكاكی **«قلب»** را مطلقا (چه نكتهٔ لطيفی داشته باشد و چه نه) پذيرفته و گفته: **«قلب»**،از چيزهايی است كه سخن را نمكين می‌كند.

---

۱ ـ قلب در پنج مورد مطرح می‌شود:

۱ ـ در «فن‌معانی»، كه اكنون بررسی می‌شود.

۲ ـ در «تشبيه مقلوب» علم بيان.

۳ ـ در بحث «جناس» علم بديع در باب قلب مستوى و ... .

۴ ـ در «علم بديع» در غير بحث جناس.

۵ ـ در خاتمهٔ علم بديع در بحث «سرقتهای ادبی».

در «علم نحو» نيز سخن از قلب به ميان می‌آيد: ابن هشام در باب هشتم مغنی و قاعدهٔ دهم آورده: **«القاعدة العاشرة من فنون كلامهم القلب»**. مغنی، ص ۳۶۵.

۲ ـ برخی بر اين باورند كه: آيهٔ شريفهٔ **«و يوم يُعرض الذين كفروا على النار»** (احقاق / ۳۴) دارای قلب است.

و غیر سکاکی به طور مطلق آن را نپذیرفته؛ زیرا آن عکس مطلوب و نقیض مقصود است.

«**ملاحة**» ـ بفتح میم ـ به معنی نیکویی، زیبایی ویژه یا نمکین بودن است.

«**ورده غیره**» در حاشیهٔ مختصرهای حاشیه‌دار آمده: مقصود از «**غیره**» ابن مالك است.

« **(و الحق انّه اِنْ تضمن اعتباراً لطیفاً) غیر الملاحة التی اورثها نفس القلب (قُبِل)** ».

و سخن حق این است که: اگر قلب، اعتبار و نکتهٔ لطیفی غیر از نمکین‌شدن که مولود خود قلب است داشته باشد پذیرفته است.

ضمیر «**اورثها**» به «**ملاحة**» بر می‌گردد.

کقوله:

و مَهْمَةٍ مُغبرة ارجاؤه — كانَّ لَونَ ارضه سَماؤه[1]

یعنی: و چه بسا کویر غبار آلودی که کرانه‌هایش گویا رنگ زمین آن به رنگ آسمان است.

شرح واژه‌های شعر

« **(و مهمة) ای مفازة**». «**مهمة**» به معنی کویر است. عرب برای فال نیك زدن آن را «**مفازه**»، یعنی: جایگاه دستیابی و کامیابی نام نهاده. «**واو**» برسر «**مَهمَة**» به معنی «**ربّ**» است.

« **(مُغْبَرّة) ای مملوة بالغبرة**». «**مُغْبَرّة**» یعنی: آکنده از غبار و گرد.

« **(ارجاؤه) ای اطرافه و نواحیه، جمع الرجی مقصوراً**».

«**رجی**» به قصر، به معنی کرانه و ناحیه است. و به مدّ، به معنی امید.

« **(کانّ لون ارضه سماؤه) علی حذف المضاف (ای لونها) یعنی لون السماء**».

واژهٔ «**لون**» قبل از «**ارضه**» حذف شده؛ «**لون**» محذوف مضاف، و «**ارضه**» مضاف‌الیه است.

---

۱ ـ این شعر از رؤبة بن العجاج است و شباهت دارد به این شعر فردوسی:

زسُمّ ستوران در آن پهن دشت — **زمین شد شش و آسمان گشت هشت**

یعنی: یك طبقه از هفت طبقهٔ زمین غبار شد و به هفت طبقهٔ آسمان افزوده شد.

ضمیر «**لونها**» به «**سما**» باز می‌گردد. «**سماء**» مؤنث است.[1]

«فالمصراع الاخیر من باب القلب و المعنی: کانّ لون سمائه لغبرتها لون ارضه. و الاعتبار اللطیف هو المبالغة فی وصف لون السماء بالغبرة حتی کانّه صار بحیث یشبه به لون الارض فی ذلک مع اَنَّ الارض اصل فیه».

مصراع دوّم از قبیل «**قلب**» است؛ یعنی: جای اسم و خبر «**کانّ**» با هم عوض شده. و معنی غیر مقلوبش چنین است: گویا رنگ آسمانش از تیرگی همانند رنگ زمین آنجاست.

و نکتهٔ لطیفی که دارد مبالغهٔ در وصف رنگ آسمان است به تیرگی. گویا آنقدر تیره است که: رنگ زمین به آن تشبیه می‌شود؛ با این که: زمین اصل در تیرگی است.

«**کانّ لون سَمائه لغبرتها**»: گویا رنگ آسمانش به جهت تیرگی آن آسمان.

ضمیر «**غبرتها**» به «**سماء**»، و ضمیر «**کانّه**» و «**به**» به «**لون**» بر می‌گردد.

«**فی ذلك**» یعنی: در آن «**غبرة**» و تیرگی.

«**مع اَنَّ الارض اصل فیه**»: با این که زمین اصل در تیرگی است.

« (و اِلاّ) ای و اِنْ لم یتضمن اعتباراً لطیفاً (ردّ)؛ لانّه عدول عن مقتضی الظاهر من غیر نکتة یعتدبها».

و گرنه، یعنی: اگر قلب، نکتهٔ لطیفی نداشته باشد پذیرفته نیست؛ چون آن قلب، عدول از مقتضی ظاهر حال است بدون نکته‌ای که بشود به آن توجه کرد.

(کقوله:

فلمّا اَنْ جری سِمَنٌ علیها   کما طیّنت بالفَدَن السیاعاً[2]

یعنی: چون چاقی بر آن شتر جریان پیدا کرد همانگونه که کاخ را به کاهگل بمالی.

در این شعر، جای «**فدن**» و «**سیاع**» عوض شده. «**ما**» در «**کما طینت**» ماء مصدریه است.

«(بالفدن) ای بالقصر (السّیاعاً) ای الطین بالتبن و المعنی کما طینت الفدن بالسّیاع یقال طیّنت السطح و البیت».

---

۱ ـ و از همین رو در قرآن کریم آمده: **«و ما ینزل من السماء و ما یعرج فیها»**. سبأ / ۲.

۲ ـ در طبقات الشعرای ابن سلام، دراغانی ابوالفرج، در آغاز دیوان قطامی، در پانوشت مختصرهای چاپ جدید و در جامع الشواهد نام این شاعر **«عمیر بن شُیَیْم تقلبی»** ضبط شده. لیکن دسوقی نام این شاعر را عمرو بن سلیم ثعلبی نقل کرده که غلط اندر غلط است.

«فَدَن»[1]: کاخ.

«سیاع»: گل آمیخته با کاه. برخی از کتب لغت، **«سیاع»** ـ بکسر سین ـ را به معنی ماله گرفته‌اند. آنگاه دیگر از بحث ما خارج می‌شود.

«طین»: گل.

«تبن»: کاه.

«و المعنی» یعنی: معنی غیر مقلوبش این گونه است: ساختمان و کاخ را با کاهگل، گل اندود کنی.

«طیّنت السطح و البیت»: بام و خانه را گِل اندود و گل مالی کردم.

«و لقائلٍ اَنْ یقول: اِنّه یتضمَّن من المبالغة فی وصف الناقة بالسِمَن مالایتضمنه قوله: «کما طیّنت الفدن بالسّیاع» لایهامه اَنّ السّیاع قدبلغ مبلغاً مِنَ العظم و الکثرة اِلی اَنْ صار بمنزلة الاصل و الفدن بالنسبة الیه کما السیاع بالنسبة الی الفدن».

اشکال کننده‌ای می‌تواند بگوید: «قلب» در این شعر، فربه بودن شتر را به گونهٔ مبالغه آمیزی می‌فهماند. و اگر گفته می‌شد: **«کما طینت الفَدَن بالسّیاع»** (همان گونه که کاخ را با کاهگل بپوشانی) بدون قلب، این مبالغه فهمیده نمی‌شد؛ چون این قلب، ایهام دارد به این که: کاهگل، آن قدر انبوه و فراوان است که به منزلهٔ اصل است. و کاخ نسبت به آن مانند کاهگل است نسبت به ساختمان.

«و لقائل» قاعدتاً هر جا بیاید، اشکال از خود شارح است.

ضمیر **«اِنّه»** به **«قلب»** باز می‌گردد.

«سِمَنْ» ـ بکسر سین و فتح میم ـ به معنی فربهی و چاقی است.[2]

«لایهامه» یعنی ایهام قلب.

«و الفدن بالنسبة الیه» یعنی: کاخ نسبت به آن کاهگل.

مقصود شاعر این بوده که بگوید: «آن شتر چنان چاق است که به کاخ در کاهگل نشسته می‌ماند».

الحمدلله ربّ العالمین

---

۱ ـ **«فَدَنْ»** ـ بفتحتین ـ: رنگی است سرخ و قصر بزرگ و بلند. منتخب اللغات. ص ۴۱۳.

۲ ـ **«سِمَنْ: نقیض الهزال»**. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۱۸.